لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی
الله الحسن الحسین علی محمد جعفر موسی علی
محمد علی حسن محمد صلوات الله علیهم
أولیاء الله عجل الله فرج صاحب الامر
انتقل الی وانا الجانی
محمد حسین ابن الشیخ هاشم

یا محسن قد اتاک المسیء

حاشیهٔ خفری
تجرید

للسید احمد بن المرحوم ...

كتاب ...

حاشية خفري بر الهيات تجريد

للسيد احمد ابن المرحوم السيد محمد العطار ... ملكه بالشراء الشرعي في ١٧٤ ... ١٧ ر

لا اله الا الله محمد رسول الله علي ولي الله الحسن الحسين علي محمد جعفر موسى علي محمد علي حسن محمد صلوات الله عليهم اولياء الله عجل الله فرج صاحب الامر

انتقل الي وانا الجاني محمد حسين ابن الشيخ هاشم

كتاب ...

حاشية خفري بر الهيات تجريد

لا اله الا الله محمد رسول الله علي ولي الله الحسن الحسين علي محمد جعفر موسى علي محمد علي حسن محمد صلوات الله عليهم أولياء الله عجل الله فرج صاحب الامر

انتقل الي وانا الجاني محمد حسين ابن الشيخ هاشم

للسيد احمد بن المرحوم السيد محمد العطار ... ملكه بالشراء الشرعي في ١٧ ر ١١٧٤

ثم من ملك الاقل ... السيد احمد العطار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات انفقت مني على شرح الهيات التجريد فجمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله تعالى والطالبين من اهل التأييد قوله ص استدل على وجود الواجب اختار المص قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به ولهذا شارح الى تقرير هذا الدليل ويمكن تقرير الدليل بوجوه اربعة

الاول ان للموجود افراد بالبديهة فان كان واحد احدها منها واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنا فلها مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل والثاني ان يق في شق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور والتسلسل والثالث ان يق فيه ان لم يتحقق الواجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا والرابع ما قرره الشارح وهو احد احتمالي كلام المص ومن البراهين التي خطرت لي في هذا المطلب وناسبت اهل البحث ان يق على تقدير كون الموجودات منحصرا في الممكنات يستلزم الدور لان تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان حيثية الموجود المطلق

ما لم يتصف طبيعة الوجود لم يتصف طبيعة الايجاد

من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على
نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات
كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان يكون طريقة
الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه و
بعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له جزء
مبداء بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود
بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث
هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اليس يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات
ولتعلم ان تتميم جميع براهين هذا المطلب التي لا
يوجد فيها ابطال التسلسل مبتنية على مقدمة بديهية
وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او
غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام
عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما ذكر
ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات
الصرفة وجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة

والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات ولا
في صحة ما قيل من ان اجزاء الممكنات الصرفة لا يمكن
ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة
لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة
يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة تكون
علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بمعنى
علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن
ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجود الممكنات
ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في
صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء
من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقلا بنفسه
لا في الوجود ولا في الايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد فلا
موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج
آخر هو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي بان يقال يمكن ان يوجد
شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان
يثبت وجود واجب الوجود بالذات باحدى الطرق

اي اذا فرض ان يمكن وجود ممكن بالامكان الوقوعي فهذا الفرض لا يصلح الا مع وجود الواجب جل شانه
بالفعل لانه لو لم يكن الواجب موجودا بالفعل يلزم عدم تحقق الامكان الوقوعي لانه على تقدير عدم
الواجب تعالى يلزم من وقوع شيء من الاشياء محال وهو الدور او التسلسل لانه يلزم توقف ايجاده
على وجود ما توقف وجوده على ايجاده فلم يكن شيء من الاشياء ممكنا بالامكان الوقوعي

هذا تمهيد للايراد على الشارح من حمل الاختيار بالمعنى المذكور على القول بحدوث العالم مقابلا للملزمين وحاصل كلام المحشي انه لا معنى لصحة الفعل والترك الا عدم لزوم الفعل للفاعل من حيث انه فاعل قادر ولم يوجب صدور الفعل منه ازلا او لا ابد الا باعتبار الارادة وهذا لا يوجب الاختلاف وعدم القول بالحدوث عند الفريقين لاتفاقهما في اصل معناه فلا يجوز صدور الفعل ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل من حيث هو قادر

المذكورة كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالى فان كلا منها كشعلة في زوال ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد **قوله** على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اى بمعنى انه ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اى وقت فرض وان كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره وبازائه امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنيهما ظاهر فمعناهما متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات

بدون اعتبار الارادة وواجب باعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يقتصر على المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا في الازل فلا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل المحتاج اليه في اثباته ان تاثيره في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة **قوله** واحتج على انه قادر نحو هذا الاستدلال منا لابي الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل المحشي اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل ان يعارض المحشي ويقول ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الحادث يحتاج الى شرط حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المحشي بل له ان يقول

ان العالم قديم لانه لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر
في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول
وذلك الشرط الحادث متوقف ايضا على شرط حادث
اخر ولزم التسلسل وهو باطل عند الخصم والحاصل ان القول
بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم
عند الخصم واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين وكلاهما
لغرض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم
نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات
ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة
والاختيار بل جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح
فقالوا ان كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح
غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما
محال فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب
اصلا بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان
يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم

العالم

العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال فالنزاع
بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم
وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز
بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين
المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون
المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على
شرط بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد
العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب
الخاص وهو ايجاب وجوب الحادث بالنظر الى علم
الفاعل بنظام الخير ومصالح العز فالمص انما نفى
الايجاب الذاتي وهو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب
المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا خلاف
الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب المطلق بالدليل
المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي
اراده في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق
الارادة والاختيار على الترجيح بدون مرجح

قال الشارح في شرح الاشارات والقايلون بحدوث
العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ان
اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير
الفاعل وهو مذهب جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين
ومن يجري مجريهم وهولاء يقولون بتخصيصه على سبيل
الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت
على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول
ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة ابعدوا
بالتخصيص خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان
وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل
وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا
وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان
ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على
الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري

ومن يحذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين
انتهى ولا خفاء في ان الشارح اختار المذهب الذي قال
بالوجوب قوله ويلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق
الذي هو من العالم ولكن ومراد بالايجاب بالمعنى المذكور
بين لي حاجة التنبيه عليه كما مرت الاشارة اليه
قوله لو كان حادثا لتوقف على ذلك التوقف مع
كون لزوم سبق حدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مرت الاشارة
اليه في المحالية فهذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور وامكان استلزام المرجح مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه قوله فلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا
حاجة الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب بالمعنى الذي
فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان
الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما
معتبر عند الحكماء والاخر معتبر عند الشارح وايضا التخلف
عن الموجب التام وان كان محالا لا يجوز ان يكون لانه
لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وغيره

قوله لايخفى عليك اعلم انه عنوان ومن الحاشية متقدم على عنوان الحاشية السابقة
عليها وايضا هذا البحث قد علم فيما سبق بقوله وايضا ذلك التخلف لازم
الحدوث مطلقا اثر الموجب بالمعنى المذكور ولو كان اعادة لهذا
البحث لذكر قوله فان قيل مراد الشارح الا انه لما لم يجد هذا
التوجيه من جانب الشارح ولم يذكره فيما سبق اراد ذكره
بهذا وحاصل التوجيه ان مراد الشارح بقوله لزم قدمه
القدم بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولا يلزم الحدوث
بالشخص الحدوث بالشخص ... فلا بد
من قوله اذ لو كان حادثا ... ولا ... بتقدير كاف
رفع ذلك التوجيه ...

اثر المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث
اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على
شرط حادث **قوله** متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم
قدم الفعل المطلق عن حدوثه وذلك غريب **قوله**
او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف
المعلول عن الموجب التام ولا يخفى عليك انه على تقدير
الحدوث لزم التخلف عن الموجب ذلك فان قيل
مراد الشارح من القدم المذكور في قوله بل لزم قدمه بالشخص او بجميع
الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا
بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت لا استدلال لهذا
قد سبق ان الشارح قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او
بالنوع وايضا لا يندفع ما مر من الاشارة الى سابقا من ان
الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند الحق فالوجه
في تقريب الدليل ما مر سابقا **قوله** فللمعترض ان يقول
لا يجوز ان يوجد المحل اقول العمدة في اثبات حدوث العالم
اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه

فليس للمتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث
ولهذا قال المحقق والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي على
تجويزها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور
غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا
وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما يوافق
كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
وان شئت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو
بريء من كل وجه من كل معنى ما بالقوة وهذا هو صفة
الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود مما فيه معنى ما
بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة
الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى
الفعل انتهى فمعنى قول المحقق والواسطة غير معقولة ان
الواسطة في ايجاد العالم الجسماني ينفيه البرهان العقلي
الدال على ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الوجود
مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات
العباد صادرة عنها **قوله** اي مع قطع النظر عن انضمام

الارادة اليها المناسب ان يبقى الامكان باعتبار القدرة
مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار
الارادة فان الارادة عند المص غير زايدة على الذات
ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل
اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زايدتين على
ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد لينتفي
الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو
ايجاد العالم على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجع الايجاد
هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان
تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على
النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زايدة على الذات
والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسيأتي تحقيق
ذلك ان شاء الله تعالى قوله وهذا ما يقال من ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الخ اقول القائل
ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير
زايدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي

هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة
التي هي غير زايدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار
على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشا
لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فيه بالمشية القديمة
التي غير زايدة على الذات وعلى العلم بالنظام الاعلى
والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول
في الزمان محال فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب
تع مع كونها غير زايدة على الذات عن تعلقها
بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فالاليق بهذا
المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما
قيل فيه خلف قاف فان قيل انفكاك العلة التامة
عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم
الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث
له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد في وجوب ان
يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه
بالزمان ننقل الكلام الى علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة

متقدمة على المعلول بالزمان والآن لزم اجتماع علل
العقلاء غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء و
بذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف
العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول
عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا
لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء
بل لزمهم ان يلتزموا بهما امر واما تخلف العلة
التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي كما
يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة
تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الزماني فهو
يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز
الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه مبنى
التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول قد مر ما يشار
اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي
احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة
التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء الله تعالى

قوله

الموجبات الآتية قوله واما حال وجود الاثر فوجوب وجوده
الى آخره ويمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي
امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل
وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر
هذا يتحقق في كلتي حالتي الوجود والعدم ومن هذا يعلم
يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد قوله بعني
نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل
في تلك الحال فقائل ان يقول لا يمكن تأتي الحال عن وجود
الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق
القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول
المسافة في الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة
على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فقط
فقد ذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل
الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما
انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف
غير القادر وتكليف غير القادر وان كان جائزا عند

الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا
يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل
لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علة فان حصول المعلول
لا ينافي الاحتياج الى العلة وقد اجيب عن الاول بان تكليف
الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال وان ورد علم
بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان
وان تبدل بالايمان لم يكن تكليفا فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي
هي شرط ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق
الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان
يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا يشترط
كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل اخر لا
بناء على التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة

لا يقال ان تكليف الفاعل حال ذلك الفعل الحاصل بذلك
التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول
يكفي فائدة كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو الذي لا يق
يبقى فائدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء الذي انما
يتصور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق
الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث
التكليف لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي
فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التأثير والكسب
سواء كان مع جميع شرائط التأثير في الفعل او لا كان
متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي مع
جميع شرائط التأثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان
اريد القوة الناقصة التي شرط معها عدم تحقق جميع شرائط
التأثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث
ايضا ذهب بعض المتكلمين كما يعلم من عبارة بعض وايضا
كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك الذهاب فانه
قيل لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث ولذا

قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في
الحال في جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرايط التاثير
وفي حال تحقق شرايط التاثير في العدم وفي حال
الوجود يتحقق شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة
في حال العدم ولا في حال الوجود قلت لا يساعد
هذا التوجيه قوله ويمكن والاول في توجيهه ان يقال هذا
جواب قول من قال القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل
الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المص
ان القدرة على الفعل المستقبل محققة في الحال مع عدم تحقق
الفعل في الحال فهذا رد على الاشعري في قولهم ان الفاعل
لا يقدر على الفعل قبل وجوده قوله المص وانتفاء
الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى ان ليس شرط كون
انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء
الفعل قبل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم
القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم
وان يفعل فلا يستمر فيكون العدم الاصلي مستمرا ازليا

لا ينافي

لا ينافي تعلق القدرة بابقائه وايضا يكفي في كون طرف
النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر لم يشأ فلم يفعل
فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه
العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين في الشرح
قوله اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اقول لا
خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة
للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف بالمقدورية وكلما
له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن
الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة
فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور
عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا بان الممكن
باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يصير
موجبا لكون عنه وقوع جميع الممكنات بايجاده تعالى
تع وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز
ان يوجد الواجب حركات الاجسام منه وان القادر
على ايجاد الحركات قادر على ايجاد الحركات قادر على ايجاد

كل ممكن الصدور عن الغير مقدور للغير
وكل مقدور للغير مقدور للواجب تع
وكل مقدور للغير ممكن للغير وكل
ممكن للغير مقدور للواجب تع فكل
للواجب تع

الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع
شرايط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان
الوقوع بالنظر الى علمه تعالى بالنظام الاعلى اما بلا واسطة
كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق في ان صدور
غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته تعالى
على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير
قوله لا نسلم ان الامكان علة المقدورية اقول الحاكم
بان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير امكان له
في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق المليين
فثبت بذلك كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر
قوله ولو سلم اقول الحاكم بان مقدورية المقدور والشيء المقدور له
لو وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات
ثبت شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات **قوله** فان
المعتزلة القائلين اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق
قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته
بل انما نفوا من تعلق الارادة بايجاد افعال العباد كما يعلم

التامل

الى ان قال فاذا تمهد **قوله** هذا الاستدلال انما يتم لا يخفى
عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في
دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التاثير ثابتا
لغير الواجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور
للواجب بانه يلزم من كونه غير مقدور له عدم امكان صدوره
عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن
الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع
المذكور بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره
من الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا اي بدون اعتبار كونه
موجبا وعالما بنظام الخيرات لانه يلزم من كون الشيء
ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب
المستجمع بجميع شرايط التاثير **قوله** فعلى قاعدة الاعتزال
اقول على قاعدة الاعتزال لا يلزم الا جواز ان يكون
خصوصية بعض المعدومات الممكنة مانعة من تعلق
القدرة الشاملة بجميع شرايط التاثير بل من تعلق
الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق

مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما له تلك الخصوصية
يقع بقدرته تع **قوله** وعلى قانون الحكمة اقول على قانون
الحكمة لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات
وكل ما له امكان قبول الوجود فانما يوجد من
الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته
موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود محال
عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول
الحركات يتحققان عندهم في الممكنات يدل على
ذلك ما نقلنا سابقا عن بهمنيار **قوله** جاز ان
يستعد المادة هنا لا يوجب تجويز صدور الممكن عن
غير الواجب تع **قوله** وعلى التقديرين لا يكون الخ لا
يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم
والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان
الصدور عن الواجب على سواء وان نسبة الذات من
حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الغير على

سوا

سواء ولا خفاء في صدق هذين الحكمين **قوله** اعظمها
الثنوية شبهة الثنوية ان الله تع خير محض فلا يمكن ان
يوجد الشر فلابد للشر الواقع من امر يقتضيه ويوقعها
بان يقول الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشئ
الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشئ الذي لا شر فيه اصلا
وثالثها الشئ الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها
ما يكون خيرية غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة
الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدءا
للشر وجب ان لا يصدر عنه الاقسام من الاقسام
المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه شرية والقسم
الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فهؤلاء الثنوية من ان الله
تع لا يصير مبدءا لما فيه شر يحكي الزامهم بان الله تعالى
مبدء الاشياء خيريتها غالبة وقد تقاخر ارسطو
الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية
قوله فكانهم ارادوا الخ وعلى هذا يكون مرادهم بالظلم

بالنور هو

هو العدم فى الامكان قوله والمجوس منهم مع قال المجوس
ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل الشر هو صنعه فيزدان اوجد اهرمن
ويكون جميع الشر انما يصدر عن اهرمن قوله والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا مع اللمية الا ان يراد
من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما
يكون شرا محضا ولهذا حملها البعض على الوجود
الذى هو خير محض والعدم الذى هو شر محض او يراد ما
قاله الشارح والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما
يكون بما سبق قوله المص والاحكام اى احكام افعال
الواجب تع بان يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان
وتشتمل على حكم ومصالح تدل على تقدم علمه بالافعال
ثم بواسطته يدل على علمه بذاته قال المص والتجرد اى
تجرد الواجب وهو على المشهور كونه غير جسم وغير جسمانى
وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل
كونه محض الوجود الحقيقى المنزه عن المهية والاعراض
يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى

بلغ مقابله

كت

بحقايقها بانضمامه فى هذا الدليل شرح تامل فيه ان
ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل الاستدلال والذوق
قال المص واستناد كل شىء اليه هذا الدليل على تقرير
الشارح انما يدل على ثبوت علمه تع بجميع الموجودات كلية كانت
او جزئية بعد ضمه الى دليل الحدوث الدال على علمه تع وعلى هذا
يمكن حمل قول المص ولا جزئياتها اى الاجزاء انما يدل على
عموم العلم لكن فيه نوع من التباعد ويمكن ان يحمل هذا
القول على دليلين آخرين يدلان على اصل العلم وعمومه
احدهما انه تع لما كان مبدا لجميع الموجودات التى
منها العلماء بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة
لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه عالما بذاته
ومبدا لجميع الموجودات علم كونه تع عالما بجميع الموجودات
معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان
يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تع
ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثانى انه تع لما
كان مبدا لجميع الموجودات التى منها الصور العلمية كان

الا ان كلمة [illegible] من تعقيد الذات او بعض الذات
بالحق لما كان الواجب تع مبدا لجميع الموجودات
التى منها العلماء كان عالما لكون الفاعل اشرف
واكمل من اثره ولما كان العلماء عالمين بذواتهم
كان الواجب جل شانه عالما بذاته البتة
شرح

مبدأ الفيضان العلوم على العقل وكان فياضا
وملهمها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم باحد من
الوجهين المذكورين ثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله
اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم نفوا
العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات
بذاته بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء
في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل
الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم بذاته انما
نفوا العلم الزايد على الذات كما يشعر دليلهم قوله وجاز
ان يكون هو فوق ما هو لطف اي جاز عند التامل في او لقطع
والاولى ان يقال وجوز والحاصل ان نظام الموجودات على
وجه لا يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك
ذهب اليه الشافعي قوله وخفاء الصفة على بعض العقلاء
جايز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفى العلم وقد عرفت
ما فيه قوله وتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اول
لعلمه تمسكوا في عموم العلم وشموله بجميع الموجودات كلية كانت

او جزئية بالادلة السمعية ح لاير دعليهم
قوله وان لم يخطر بالبال لكون المرسل عالما ان اراد بعدم الخطور
الخطور التفصيلي فيكون الالتفات بهما مستفادا من الشرع
لا اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم بالكلية لكونه معلوما
الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشارح عليه بقوله والظاهر ان
هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم
والقدرة بجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن
ان يقال انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من
العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فح لا يرد عليهم
ايضا الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل لما حاصل
كلامهم هنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها فالمعقول
بهما كما ذكر في كتاب المنتهى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس
في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس المحسوسية
والمعقولية كما ستعلم لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا
لذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته
وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك بذاته اذ ليس وجوده الا
ذاته

كونه مدركا فالامور التي يدرك ذواتها لا يصح ان يكون
مقارنة للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور
المجردة عن المادة فانها يجب ان يدرك ذواتها والا
لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة
المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية
كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال
في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان
معقولية الشيء ووجوده من حيث هو معقول واحد واذا كان
وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو
معقول ذاته واقوى الموجودات هو الوجود المستغني عن
الهيولى واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا
هو الهيولى فما وجوده اقوى في الموجودات فهو اقوى في
باب المعقولية انتهى اقول واضعف الموجودات ما حقيقته القوة
اشارة الى علة كون الهيولى غير عالم بذاتها فان العلم ليس
الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في
حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور

والانكشاف

والانكشاف فرع الوجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين
على قول المشائين من ان التعقل حصول الهيئة المجردة عن العلائق
المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شان
المجردات لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته
وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى
لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي
ماهية لغيرها بل الهيئة لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى
اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها كان عنى بالغيبة
الواقعة في تفسير الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة
عن المادة البعد عن الذات امتنع بعد الشيء عن نفسه وان عنى
بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته في قوة
ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل
الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان قولهم يحصل مجرد التجرد
عن الهيولى دليلا على العلم بل يحصل تجرد الموجود بالفعل في حد
ذاته عن الهيولى دليلا على العلم لان مرجع النقض بالهيولى ان
الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي

هو موجود لنفسه لا لغيره قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظر
هذا ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته
لانه نور لنفسه وظاهر بنفسه وكل ما هو عالم لذاته هو
نور مجرد فهاتان القضيتان بمنزلة قول
المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم
بذاته ثم قال وقد عرفت ان الموجود المجرد عن المادة هو غير
محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقولية لذاته وعقليته
لذاته فوجوده انه عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك
انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها ثم
لا ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون
مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان
يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل
فان كل موجود يمكن ان يعقل اما بان لا يتغير في شيء حتى يصير معقولا
بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه
ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضنا
معقولا بالفعل هف اقول ويمكن الاستدلال على ان

او بان يتغير في شيء حتى يصير معقولا بالفعل كالحال في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى مجرد تجردها من المادة حتى تصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل لان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير في شيء حتى يصير معقولا بالفعل

كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشأ
عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد
عاقل وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال النفوس
المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم الباري جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث
هو موجود وكلما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب
لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل بالفعل
اذ هو كامل باعتبار ذاته قوله والشيخ الرئيس علم الباري
لا يخفى ما في حمل عبارة المصنف على هذا الوجه والاولى ان
يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا
قوله اما الاول فلان العلم الخ تقرير هذا الدليل على المنهج الذي
في المواقف وشرحه هو انه تعالى تعقل ذاته فاذا عقل
ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حصول المهية
المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد القايم بذاته وهو
حاصل في شأنه تعالى لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته
فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ

لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير

الشارح عبارته الى ما ذكره واورد على جميع الانظار التى

ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ

لا يخفى ان حقيقة العلم اما حصول المعلوم عند العالم او ما

هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ القصد بكل

منهما حاصل **قوله** ويرد عليه انا لا نسلم الخ وقد عرفت ان

هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور للمذكور او لازم

له كما لا يخفى وعلى التقديرين لا يتوجه المنع نعم هذا المنع

انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة

عما ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا فيحتاج في عبارة

الشرح فان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم

له بديهي لا خفاء فيه ويفهم من عبارته بطلان الاشارة

اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية

ذاته بناء على تجددها سوى ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره

وعما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كما

قوله فلم لا يجوز ان يشترط فيه الخ عدم حضور الاشتراط

التغاير

التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم بعلم من

علم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة

بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل

الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع

على تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة المشتمل عليه قوله

لان ذاته غير غايب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم

الغيبة عدم البعد فمجرده لا يلزم العلم كما في صور الحواس

وغيرها من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان

اريد به الشعور والانكشاف فممنوع لانه غير بين ولا

مبين من ذلك الدليل على تقرير الشرح فوجب ان يعتبر

التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما

هو المذكور في المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثاني

يحتاج الى التنبيه للمذكور في عدم كون العلم مشروطا

بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد

عرفتها بما مر **قوله** واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

الى آخره اقول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود

فاعلية
اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته و ذاته تعالى علة
لجميع الممكنات اما بغير واسطه او بواسطة هى منه
فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم
بذاته عالم بما صدر عنه بديهى وليعلم ان للواجب الوجود
علمين احدهما علم كمالى اجمالى وهو عين ذاته تعالى وهو كون
ذاته باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات
قال بعضهم بيان ذلك ان حقيقته حقيقة تصدر
عنها تفصيل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا
علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا
موجود فى عقولنا وهناك النفس وجوده ومعنى المعقول
البسيط هو انه كما يكون بينك وبين الانسان مناظرة
فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصيله شيئا
بعد شيء الى ان تملأ بست كاغذ بل ما عنده تعالى اشد تجردا
انتهى وثانيها الشهود العلمى التفصيلى كان ذاته تعالى عالما بذاته
وبجميع الممكنات وعللها ومعلولاتها والتغاير بين هذه

هذه المعانى انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابى فى
الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل
من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر
علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل فى وحدة ذاته وثانيهما علم تفصيلى هو عين ما
اوجد فى الخارج والمدارك ومراتبه اربع احدها
ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل
الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء والقلم
الذى هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع كونه ما هو
فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى العلم
الاجمالى الذى هو عين ذاته واجمالى بالنسبة الى باقى
المراتب التى بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه فى
الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية و
بالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ
حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عنده

واجب الوجود هو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين
فوقهما وثالثتها كتاب المحو والاثبات وهي القوى
الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس
المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى
مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
ورابعتها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية
والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود
في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت
كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودا
عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد
فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور
يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول منها انه لو كان وجود العلة يغاير وجود
المعلول اتجه على القول المذكور ان حصولها عين حصول
معلولها فلانها غاية ما يلزم حصولها حصول المعلول فذلك
الحصول اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون

ذاته تعالى محلا للكثرة وكونها قابلة وفاعلة للشيء
من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام الصور
بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه
او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون
صورة للعلة لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما
لذلك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك
العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب تعالى
محتاجا في ادراك المعلولات الى آلة وهو باطل ومنها
انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان
يكون جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل
او الانتهاء الى علم معلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق
حصول العلة مغاير لحصول معلولها اما الدفع
السؤال الاول فبان يقال ان حصول المعلولات الموجودة
في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل
الافلاطونية كما لا يخفى اما حصول الصور الادراكية
سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات

فطريق آخر وهو قياسها بامر آخر خاص نفق بذواتها
عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط
الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلاثة اما العينية
واما القبول واما الحضور ولا محذور في احتياج
الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كحصول الاعراض
القايمة بالجواهر ضمن نعم واما اندفاع الاشكال الثاني
فبان يقال ان اريد بقولهم ان علم بالعلة التامة بذواتها
مستلزم العلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد العلم
بالمعلول هو العلم المطلق الشامل الاجمالي الذي هو
عين وجود العلة الغائبة عن ذاتها والعلم
التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او الاجمالي
يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات المحذور
فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما
يصح في العلم التفصيلي وان اريد العلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علم بالعلة بذاتها
مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه

اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول و
لا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي ولا
محذور وان اريد بان علم بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي
بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه
سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علم العلم بالعلم
على جميع الايجادات واعلم ان للملطيين وهم اساطين الحكمة
مذهبين في علم الواجب احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه
شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية
ثم اوجد الموجودات العينيه على نحو ما هي في العلم التفصيلي فاذا
وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المطلب بقوله
كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا
ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولة له ان
كانت اعراضا موجودة فيه فليس ما يتصف بها او
ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه
مبدأ اللوازمه اي المعقولاته بل ما يصدر عنه لا ما يصدر عنه

من العبارة والا تعد به الدفع توهم الاشكال بعين الحصول سلطان

بعد وجوده وجودا ثابتا وانما يمتنع ان يكون محلا
لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كمال الذات
يجب ان يصدر عنه هذه اللوازم في ان توجد له فاذا
بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف بانه يصدر عنه
هذه الامور لا انه محل لها ولو لزم ذاته هي صور معقولة
لا على ان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس
تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي
معقولة فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له
فمعقولاته اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال بعد هذا
الكلام وليس يحتاج الى الواجب تعالى ان يحصل له تلك
المعلومات وليس هو علم الا ان له تلك الصور بل هو علم
بمعنى ان يصدر عنه تلك وصور تلك المعلومات مع
كثرة عنه على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته
فيصدر عنها مفصل المعقولات كان الحقول البسيط عندنا
علة المعلومات المفصلة الى اخر ما نقل عنه سابقا وهذا

الحصر يدل على ان العلم المتقدم عين ذاته قلنا لما كان
ظاهر الكلام السابق يدل على انه اختار مذهب الحكماء ليس
المطلق وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم
الزائد على الذات وجب حمل كلام الاخير وهو قوله وصور
تلك المعلومات مع كثرة عنه الخ على العلم المتقدم على العلوم
التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا
العلم المتقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي المتقدم
بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر
عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور باقي الممكنات
وهو اختيار المحقق الطوسي فعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد الاول
غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب
الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد
على الذات على هذا المذهب وصاحب الشفائية متحير بين
هذين المذهبين لما في كلامهما واختار في الاشارات
المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاد
ان في المذهب الثاني اختيارا بالنسبة الى الجوهر العيني

الاول بناء على ان المختار لا يوجب بدون العلم القديم التحقق
مع المعلوم بحواس الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون عين
ذات الواجب تع عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار
تابعيه من صاحب الهداية وبهنيار وهذا المذهب واما
المص فلم يتعرض ههنا لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد بل الاتحاد
واما في شرح الاشارات فهو مخالف صاحبها فاختار المذهب
الثاني من المذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكال
المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي
ذكرته اولا ومما يدل على ان هذا التحقيق الذي اخترته هو
المختار عند المص ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم
هو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من تمكن من الكتابة
سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها
باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم
سواء كان في حال الاستحضار المطوي او لم يكن وعلى من
يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع
اسم العالم على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني

بالاعتبار

بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا هو
بالاعتبار الاول وبذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا
واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صور المعلومات
والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك
الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون بعين ذاته لا
غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا
يتعدد الا بالاعتبار واما لمعلولاته القريبة منه فيكون
باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات
والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبار وتغايرهما
المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب
العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل الاطلاع على
مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المص قدس الله روحه
قوله المص والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم
المعلوم والعلم في علم الاول تع لذاته اعتباري وكذا
التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تع بالمعلومات

بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الذهنية

فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين الذين ... اى

ان العالم اما حاضر عند المعلوم فوجب التغاير بينهما

فلا يصح الحكم بان الواجب تعالى عالم بذاته والجواب ان التغاير

الاعتبارى كاف في ذلك فان صح الحضور عند الغير

وذلك لا يقتضى التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم

الحقيقى امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق

التغاير بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما

حكم به المحققون في علم الواجب تعالى بذاته وبالمعلومات

التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير

الاعتبارى كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية

عينها فالصور العقلية التي هي عين العلم بها معلومة بالذات من

حيث هي منكشفة بذاتها معلومة ومن حيث

هي منكشفة بذاتها علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى

العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل المستحيلة وهو يقتضى

التغاير بين ... مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى

جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتبارى كما عرفت واما

تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا

يناسب ما ذهب اليه الشارح من ان العلم والمعلوم والعالم

واحد في علم الواجب تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية التي كتب

قوله ومنهم من قال الى قوله والى هذا المعنى اشار الشيخ

ابن سينا ومنهم من التزم ان العلم يستدعى صورا مغايرة

للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا

التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين

سابقا ان معقولاته تعالى صور متباينة متقررة في ذاته تعالى

وذلك لا ينافى وحدة الذات فمورده للشارح في شرح الاشارات

بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعى

صورا مغايرة للمعلومات الخارجية لقوله العاقل كما لا

يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي

بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن

ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو

واعتبر عن نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها

او تحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل
بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقل تلك
الصورة بعينها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل
ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
فقط وعلى سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما صدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع
ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه قال
ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة العقلية شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا
لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول
تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل

لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من
غير ان يكون هي حالة فيه فاشار الى هذين القولين
بقوله ولا يبعد عن العلم صورا مغايرة لهم ولما كان
البيان سهل المأخذ بادنى توجه لم يلتفت اليه ودفع
الظن المذكور بتنشأ الحكم المردود قال المص ان
نسبة الحصول اليه اشد لم يعبأ ان احدهما حصول
مجموع المعقولات التي فيها الصور الادراكية لفاعلها
العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في
الانكشاف من حصول صور الادراك لمحلها القابل لها التي
لم يكن علمها الا بالمشاركة كما هو ظاهر فيما نقل عن الش وثانيهما
ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في
كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما هو ظاهر نظيره
ايضا في كلام الش المنقول ولا شك ان شرط الادراك
انما هو الحصول للمدرك او ما هو الحصول عنده لا الحصول فيه
كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية
الانتساب اليه في كلام المنقول قوله وفي العلم بالوجوب

القابل

الشيء اللازم الذي هو المط اي قولنا لما كان حصوله
على كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى وقيل
عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء
يقتضي وجود ذلك الشيء العالم في الشهود العلمي ووجود
المعلوم في الخارج وان كان لازما لوجود العلة موقوف
يرتبط بالعلة لا يجب هذا النحو من الوجود ولا نم ان
هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة
مخصوصة فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كان
اوكد من تلك النسبة بل للقابل ان يقول ان هذا
كما يقتضي ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله
بالوجوب فالنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا
بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف بطريق الاولى
وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم
بالشيء انما هو الحصول المجرد من حيث هو حصول كما من حيث
هو منشأ الحصول عنده وليس بمخصوص الوجود الظلي
والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا اضعف في ان صدق

يقتضي

المعلولات عن العالم المباشر الفاعل بل الاثر بل الغير
الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء
قبول القابل العالم بذاته الصور الادراكية لها
ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية الصورة
بالصور الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ
العلم ليس الا الحصول المجرد والحضور عنده واقتضاء
نسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية
وتعلق المدبرية لها واما منشأ اتصاف الشيء بالشيء كـ
السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق سواء
يرتبط به او بالاثر او بغير بخلاف منشأ العالمية
فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد بل
بما هو شامل له وللحضور عنده في اصل تحقق الص
انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون
علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في
شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد
ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول

الحصول م

تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله
لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مرّ وحكمت
بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت
بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول
الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من
غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعتباريا وكما حكمت بكون
التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى
اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما
ليس بمعلول لها لحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو
معلول للاول تعالى الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها وكان الاول الواجب
تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك
كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئيات ان شاء الله تعالى
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى ولنعلم ان للعلم
معان ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري الذي اشتق
منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي
المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير الغايب عنه او
غير محجوب كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكر هذا او الابحاث المذكورة اندفع جميع
السؤالات الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة العالم
مشتق من العلم فوجب ان يكون العلم قايما بالموجب العالم
فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين للعالم
كما مرّ واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما تشتق من العلم
الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصلح ان يكون عين
العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان
جعل صيغة العالم ماخوذة من الحقيقي كان اشتقاقه جعليا

وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين العلم
القائم بنفسه او ان يتطابه العلم نظير ذلك ما قيل
في صيغة الموجود للماخوذ من الوجود الحقيقي وثانيها
ان التحقيق المذكور الذي هو مختار الش يقتضي ان
يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى
ان يق هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من
حيث هو معلول له في الخارج وفيه تكلف مع انه لا
من ان يق ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم
بالذات لكنه يغاير بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم
عليه وسبب له من حيث كونه وجوده في الخارج و
انه فاعر بان يق ان الصادر الاول انما كان مسبوقا
بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلومات و
التحقيق ان يق ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم
تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة
الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي
لخصوصية شيء الى الشيء الذي تميز به كنسبة الصور

الادراكية المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه
واما الثاني فلما قال صاحب الشفاء في اعلم
ان العلم الحقيقي المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود
وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الوجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم
تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان توجد فلا يكون وجدت وتعقلناها ولكن
عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول
الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية
سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب الط في طي الشاهد
المحاضر وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي
هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلومات
على سواء لا يصلح لان يكون منشأ لصدور خصوص
الصادر الاول ورابعها انه كيف صح ان يكون
امر واحد عالما بالامور الغير المتناهية وانه فاعر ان
يق ذلك جائز في العلم الاجمالي وخامسها ان القوم

قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بنا
وكلام الشارح يدل على ان الموجود المنكشف بذاته
هو العلم وانه قاعد ظاهر قوله لا يعلم الجزئيات
المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات
عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة
لاجزاء الدليل المذكور في كل منهما بل هذا الدليل
يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا
ادراكية كلية قوله فاما ان يزول ذلك مع زوال
ذلك العلم بان نعلم ان زيدا مثلا ليس في الدار في الآن
المقدر او في شيء من الازمنة لا بان نعلم انه ليس في
الدار على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الوقتية و
لا بان نعلم انه ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه
في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن الثاني
الذي فيه كان في الدار وعلى هذا لا يلزم ان يكون
بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل وتحقق
الزوال المذكور في الواجب ممتنع كما لا يخفى فالدليل

المذكور

المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان
ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء
المذكور كما لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل
المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور
هو ان يقال اذا لم يحصل عندنا امر ثم باعتبار ذاته في آن
حصل عندنا امر في آخر ثم حصل عندنا ذلك الجزئي في الآن
في آن وجوده لزم التغير في علمنا والواجب منزه عن
التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير
عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرف
عن الظاهر قوله لان العلم عندنا هذا الا يناسب مذهب
الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار الشارح في
العلم كما مر بل المناسب ان يقال العلم عندنا نفس المعلوم
فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحصول الذي
هو لازم العلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير
جائز بالنسبة الى الواجب تعالى كتغير الايجادات والآثار

الملخص بقوله وتغير الاضافات ممكن **قوله** قال الحكماء انه تع

اقول ان المص لما ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم

منه ثم ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر

التحقيق الذى لا محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفا

فيه لا يجوز ان يكون واجب لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها

من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو آخر

نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا

انها معدومة غير موجودة وتارة انها موجودة بعض

معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية

على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون

واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت

بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هى

وان ادركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض مادته و

وقت وتشخص وتركيب لم تكن معقولة بل محسوسة او

متخيلة ونحن قد بينا فى كتب اخرى ان كل صورة محسوسة

وكل صورة خيالية فانها تدرك من حيث

هى محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكان اثبات

كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقصا له كذلك

اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما

يعقل كل شىء على نحو كلى ومع ذلك فلا يعزب عنه

شىء شخصى ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات

ولا فى الارض وهذا من العجائب التى يحتاج تصورها

الى لطف قريحة واقول يعلم من كلام المذكور ان

الموجودات الكائنة والفاسدة لا ينكشف عند

الواجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة

قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تع باعتبار وجوده

العينى الذى هى متغيرة باعتباره وفى هذا الانكشاف

كفر صريح انما نشاء من غطاء على البصيرة ولهذا

الغزالى وغيره بتكفير القائل به المنفى فان واجب

الوجود تع سبب الوجود للموجودات الكائنة والفاسدة

سواء كانت كلية او جزئية فضلا عنه تع منكشفة

اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تع عالم

بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت
او عقلية بذاتهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج
في ادراكه تعالى الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا
القائل صرح بان واجب الوجود تعالى مبدأ الكل وجودا
وبانه لا يعزب عنه تعالى شيء شخصي ومع ذلك حكم
بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى
باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل
لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا
لا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن
ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى
وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة
من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله ولا اصغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى
الحصول باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد
العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة

لا باعتبار الوجود العيني وثم

بدونها

بدونها عند واجب الوجود تعالى في اوقات كونها
موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون
تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور
فيه كما اشار اليه الشارح بقوله وتغير الاضافات ممكن و
مما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة اتفقوا
وقالوا انما نتيجة تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور
ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنهم المتأخرون
من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما
يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص منضم اليه وهو
التشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان المدرك
كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية بصار المدرك
جزئيا ولذا حسبوا ان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي
مبني على عدم علمه تعالى بهذا المختص ويؤكد هذا ان
عندهم بان الحكماء ينفون حصول صور الجزئيات المادية
للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية
وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى

مسلة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية
الجزئية بحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فهم
يثبتون علمه تع بجميع الامور الموجودة بحيث لا يند عنه
شي من الاشياء ولا يعزب عنه علمه تع مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء ولكن علمه تع بها على وجه كلي
يمنع فرض الشركه فكلما ادركه بحو من طريق الاحساس
كالتخيل فانه تع يدركه بطريق التعقل وكان كثيرا
من الصفات في حقه تع نقص وان كان ذلك في
غيره تع كمالا كذلك الادراك التخيلي نقص في حقه تع
فهم لا ينفون علمه تعالى بشي من الاشياء بل ينفون عنه
التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تع بجميع المحسوسات
والمتخيلات ويثبتون في الاشخاص المادية ما يلي
ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين
انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سوا تم دليلهم على ذلك
الوجه اولا وسواء طابق الواقع اولا فوائد في تاويل
كلام الفلاسفه على ذلك الوجه تامل لان حاصل

التحقيق

التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون
واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون
عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركه فيه وا
انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير
مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطه انه مدرك
بطريق التعقل وههنا ثلث احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما
يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهه على هذا الاحتمال
في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض الشركة
فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه
مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض
لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن
فرض الشركه فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه
وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل
المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو
المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو

قسمان في بادي الرأي وان كان بنا في النظر ظهر بطلان
احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال
الثاني في البطلان وفي الجملة لا خفاء في ان علوم الممكنات
المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة
ان كانتا معلومتين بذاتهما الواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في الشهود العيني والفلاسفة
يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومتين له تعالى الا بالعرض
اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء
باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا
هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي قولهم من
ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف
معلولها عندها فقولك هذه المحاجة من الزاماتنا
يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس
معلوما لله تعالى عن ذلك ان كان في العلم المتقدم
على الايجادات العينية لو رد عليهم ان كلام المتأخرين
في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات

هو الحصول الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجادات
وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فلكون التشخص
بذاتها متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه
عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحصول
بل الحاضر بغاية نعم ذلك التشخص على تقدير تحققه
لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذات العلم
على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا
اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم
ان ارادوا بذلك العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا
اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو الحصول
المقيد الزماني صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك
يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه بجميع
الامور الممكنة الموجودة مع انه ان اريد العلم الذي هو
الحصول الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني
فلم يخف على احد عند التامل في قولهم انهم لم يثبتوه
وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم وكلما

ندركه من طريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك
طريق التعقل بما هو اصطلاح الفلاسفه على ما علم
من كلامهم بمضمار حيث قال المعلوم المجرد عن
سواء او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا
والمعلوم بما هو مخالط بغيره يسمى محسوسا او متخيلا
الا ان ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به
ادراك المحسوس والمتخيل لا بحاسه المدرك بل بخصوص
ذاته وصورته الحسيه والخيالية كما هو حاصل
عند النفوس الناطقه ورد عليه ان هذا هو
الذى نفاه الفلاسفه لكونه مستلزما للتغير وتعلق
مثل ذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع
المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد باثبات
ادراكه المتخيلات ادراكهما باعتبار الحصول العيني
ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل
فيما نقل عن صاحب الشفا وفيما قاله فى الاشارات

وهو

وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه
بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان و
الماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان
تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على
الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر وقوله
قبل القول المذكور يشير الى ما وقع ذلك الخسوف الجزئي
ولم يمكن عند العاقل الاول الاحاطة بانه وقع او لم
يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك
آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وبهذا ما ظهر حكم الغزالى بكفرهم
وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورتيهما الظلية لا
باعتبار حصولهما بحسب الوجود العينى ورد عليه
ما ورد على الاختيار الشق الاول وايضا ظهر حال
قولهم ولا يثبتون فى الاشخاص المادية ما ليس له
ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل فان

هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا
دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قايله كما مر
واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية
والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في
المدرك فقد بينت حاله في الحواشي الشافية
في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث ما قاله المحقق
في شرح رسالة الزوراء في تحقيق العلم من ان الحكماء
الظاهريين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي
لا على وجه الجزئي فقيل لهم لا يمكن ان ينكروا
وجود الجزئيات على الوجه الجزئي ات المتغيرات
وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند
الى الباري تعالى الذي هو مبداه وعلته الاولى و
عندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم
بمعلولها وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فانتم
بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية
المتغيرة وبين ان تعترفوا بانثلام احدى المقدمات

الجزئيات المتغيرة

المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية
بعض جزئياتها الداخلة كما يستثنى من احكام النقلية بعضها
لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال اذا كان
المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراكية
منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها
وبفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان
ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس الآن
ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها
وبما بينها في اي جهة منه وعلى اي مسافة وبعدها ان
بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون
ادراكه تاما فانه يكون محيطا بكل حال بان اي حادث
يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين
الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان
الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في

زمان معين ولا يكون موجودا في غير ذلك الزمان
من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون حاكما
بان كل شخص فاي جزء يوجد من المكان واي نسبة
يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته و
كم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم
على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك
او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس بزماني ولا بمكاني
بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة
انما يختص بالآن او بالمكان او بالحضور والغيبة الى
هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع
وجوده في زمان معين ومكان وعلم بجميع الموجودات
اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات
على الوجه الكلي انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار
بقوله في هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات
على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث
لا يعزب عنه عن علم شيء منه ثم قال في شرح

الرسالة

الرسالة بعد ما ذكر وانما العلم بالجزئيات على الوجه
الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا جسمانيا
بالة جسمانية في وقت معين او مكان معين وكان
الباري تعالى يقال انه يعلم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولا يقال انه ذايق او شام او لامس لانه
منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يتثلم ذلك
في تنزيهه بل يؤكده وكذا نفي العلم بالجزئيات المتشخصة
على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تعالى
لا يتثلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في
ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب
التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي
بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق في حد
ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه
ما اورده سيد المدققين عليه من انه منظور فيه
فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات
المتشخصة على وجه تدرك بالالات الجسمانية و

كالحضور والغيبة غير معلوم له ثم عرض ذلك مع
القاعدة المذكورة يقتضي معلومية كل ما هو معلول
له وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا
فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بالة جسمانية غير
زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر
الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في
الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا
بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان و
يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك
لا بالة جسمانية مع انه بري عن التغير يصدق عليه
انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء في ان نسبة
جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف
نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف
ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في
الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني اختلاف
الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في

الوجود

الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة المجرد
المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في
اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي
المستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان الماضي
فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا
قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله
ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم واذ قد
بان نسبته الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزاء
ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال
مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما
انا قد نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان
يحكم بان شيئا موجود الان حين كونه مع هذا الان
في الوجود دون ان اخر فان الاشارة الى الان
ليست حسية حتى يقال ما هو بري عن الحاسة لا
يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك او معدوم فان اراد بلفظة هناك الاشارة

الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور ثم سلم لانه ليس
له مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه فكنا ايض
لا نحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير الى مكان
قريب من مكاننا وان كان المراد الاشارة الى مكان
قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا
الى هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد
عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع
واما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا
المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تع غير معلوم
له فان الجزئيات المتشخصة معلومة له تع بالاطلاع
الحضوري لا بالصورة فقط ولا بالآلات الجسمانية
بان يكون محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها و
اما الحضور والغيبة فهما معلومان له تع بالنسبة
الى الممكنات واما بالنسبة اليه تع فهما لا يتصوران
اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه الغيبة او المراد

منه الحصول في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من
قوله لانه ليس بزماني ولا بمكاني واما اندفاع النظر
الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة
بالنسبة اليه تع نسبة واحدة انه تع غير مختص باحد
الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يغرب
عنه تع ما يوجد في احد الازمنة والامكنة بل
جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها
عنده تع كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في
المعلومات والعلوم التي هي حضورها او في الحضورات
التي هي النسب بينه تع وبينها كما يدل عليه قوله و
انما يوجب التغير في معلولاته ومعلوماته والاضافات
التي بينه تع وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين
ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها
واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه و
مكانه فاعلم ذلك واما اندفاع الثالث فلان

المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تع
لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال بمعنى زمان
مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود
في الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود في
آن وجوده او معدوم فيه والمقصود انه تعالى منزه
عن ان يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل
وبعضها حال بالنسبة الى ذاته تع ووجوده و
اما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الخ فدفعه بان يق المراد الشق الاول من الترديد
ولا محذور فيه اذ قوله لكنا ايض لا نحكم على شيء
بانه موجود هناك الخ لا يخل بالمقصود فخلاصة
تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفه ان
مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات
بوجه كلي لا جزئي انه تع يعلم الجزئيات بالكلية
اي جميعا بحيث لا يعزب عنه تع شيء منها لا
انه تع يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما

هو شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تا
ويل كلام الفلاسفه سيما المتاخرين اليه بحث من وجوه
كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين
من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم
انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلي في ان
لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشارح في توجيه
كلام المص وقال قال الحكماء الخ ولا يخفى ما فيه و
يمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا
يخفى قوله علمه تع ليس علما زمانيا الخ اقول الاشبه
في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني
وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العيني
بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع
في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصه بازمنة
معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا
بتلك الازمنة المعينه ولا يخلو اما ان يكون
تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما

باعتبار

بها او حصوله بها اذ لك الوجود العيني علمها وعلى
التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا
اى واقعا فى الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس
زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي
هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات
باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي
فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا
العلم هو انما يصح باحد من هذين التاويلين الذين
وقعا فى عبارتى الص وبعض الفضلاء واما تفصيلي
فلا حاجة فيه الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات
قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان
كل متشخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون
معلوما بوجه كلي منحصر فى شخص وفى وقت
الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا
من وقوع الشركة فيه **قوله** واما علمه تع فلا اختصاص
له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تع فلا اختصاص

لها الحادث

لفظ الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني
مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالارادات
وتعلق التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض
ومستقبل كما وقع فى القرآن المجيد **قوله** اذ الحال زمان
حكمى هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا الا
المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث او
المطلق فلا بد ان يحمل على ما هو الظ والصواب ان يق الحال
زمان فيه وجودى وتكلمى والماضي زمان قبل زمان وجودى
وتكلمى والمستقبل بعد زمان وجودى وتكلمى **قوله** فمن كان
علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذى هو عين ذات واجب
الوجود تع فلا حاجة الى ذلك التطويل فى بيان ان الجزئيات
من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان
اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض
الذى قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب
مذهب المص **قوله** فالله سبحانه وتعالى عالم من الجميع

ويعلمه

الحوادث الجزئية لا شبهة في تحقيق هذا ولكن الجمهور
على تحقق ذلك بطريق انه علم آخر حادث وهو الذي يعترض
عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكار الانكشاف الحادث
حين الايجاد العيني كفر صريح قوله لم يتصف الزمان مقيساً
لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالمضي ومقابليها مقيساً
الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما
الاتصاف بهما باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاضافية
الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتابه العزيز
قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى
هذا انما يصح في العلم القديم على الايجاد العيني لا في العلم
بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني فان في هذا
العلم يتحقق كان وكائن وسيكون قوله بل هي حاضرة عنده
في اوقاتها في اول الحال ان كل منها حاضر في وقته ولم يكن
حاضراً في الوقت المتقدم على ذلك ولا في الوقت المتأخر
عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الحاضرة باعتبار
الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث

وجود

وحصول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة ففي قوله ومثل
هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير اصلاً كالعلم بالكليات
بحيث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود تعالى بحيث يحضر
عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته لا تغير فيه ويكون
هذا الحضور عبارة عن العلم المحدد ونحو الذي هو عبارة عن
الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان
مستلزماً له وعبارة الفلاسفة يقتضي نفي الحصول
الحادث الزماني فهذه التأويل لا يناسب مقتضى عباراتهم
قوله قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات
على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التأويل غير مرضي عند
المص قوله او صفة حقيقية ذات اضافة هذا انما
يناسب مذهب الاشعري ومن يجوز حلول الحوادث والمناسب
لمذهب المص ان يقول واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات
عند العالم او حصوله فلا حاجة الى الآلة الجسمانية وخلاصة
ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم الواجب الوجودي
الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم جميع خصوصيات

الخارجية

الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية
لا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما
العلم التفصيلي الذي هو تفصيل علمه وهو عين الموجودات
العينية عند الص ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم
القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار
الزمان وفيه تغير لكنه مما يجب لا يوجب نقصا فان ذلك
التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم من حيث
هي معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في
المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية
المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم
القديم وهذا غريب وليعلم ذلك ولولا مخافة الاطناب
وسآمة الاصحاب لخضت مبحث العلم على الوجه
الشافي لكن ما ذكر من الايماء عند التامل به هو الكافي
قوله والجواب ما مر من ان العلم لا يلزم من كون العلم
تابعا وغير علة وغير مفيد الوجوب ان لا يكون
الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر و

كيف

كيف لا وقد دل البيان على وجوبه ولا بد له من علة و
نفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا **قوله**
ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا للوجوب
كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب الصالح
افعال العباد ليست معلومة لعلم الواجب الوجود
وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب ان يقال التالي
المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات
والامكان بالذات والتفصيل ان يقال الحادث اما فعل
العبد او لا ووجوب القسم الثاني انما نشأ من علم
الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما
نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل
فلهذا قال المص في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى
الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل
ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان
السبب القريب ينظر الى الاختيار والتفويض وهو ايضا

كلها

ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يصح تحصيل باسبا
مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر و
لا تفويض ولكنه امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال
بعينا فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا
ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الاحاد واما
بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور اى على
ما علم واجب الوجود صدوره منا وهو تحت الا
الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله وتمكن اجتماع
الوجوب والامكان باعتبارين قوله فقال جمهور
المتكلمين انها صفة محققة قال اللص في شرح رسالة العلم
في اثبات حيوته تع ان العقلاء قصدوا وصفه تع
بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم
والقدرة وجب وان كل ما لا حيوة له ممتنع الا تصاف
بهما وصفوه تع بالحيوة لا سيما هو اشرف من الموت الذي
هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة ع هل
سمي عالما قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة

مخلوق

للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تع واهب الحيوة
ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى
زبانيتين فانهما كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان لمن لا
يكون له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تع به فيما
احسب والى الله المفزع انتهى هذا كلام حق دافع لقول
من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد
لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال بعضنا
الحي هو الدراك الفعال ثم قال ان الوصفان لمقتضى
بذاته ومعنى قولهم بذاته ان وجوده تع حيوته فان وجوده
هو كونه بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك
على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني
ان يكون حيوته معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه
ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي
فانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا
وقد عرفت ان انيته تع حيوته فان انيته تع هي

افعال الحيوة وشرح ذلك ان المحى
هو ان يكون الشئ بحيث يصدر عنه

كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول فقد
ان الوجود الحقيقي ما يكون الشي باعتباره موجودا
فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان
وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية
فانها ما يكون الشي باعتباره حيا ولما كان ذات
واجب الوجود تع باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين
ذاته تع وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من العلم
والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تع لا تغاير بينها
الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته
تع عين ذاته ان الصفة بمعنى الخارج المحمول كالعالم
والقادر والمريد وهو عين ذاته تع لصحة الحمل مواطاة
يرد عليه ان هذه العبارات انما تقتضي الاتحاد في
الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب
تع وغيره قوله ولها معنى آخر وهو ان قوة الحيوة في
الحيوان هي صفة تقتضي الحس والحركة الارادية
المص وليست زايدة على الداعي واعلم ان الداعي عند

هنا ح

التي

المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة
هو امر لا يرجح احد طرفي المقدور على الاخر الا انه
ليست زايدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما
التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما
التزمه بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محالان فان
قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين
الذات لم تكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها
تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار
الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى
هو القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام الاعلى هو الارادة
المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم اعلم ان صحة
الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي
في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الاخر
والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او الداعي
وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما
او كليهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية

امر مرجح احد طرفي المقدور على الاخر

فيعنوا بالقصد والعزم ... بين القصد والعزم ... الارادة ...
... الارادة ... الجازمة ...
... العزم ...

قد نقض هذا ... صدور ... توضيح ...

الفاعل للفعل وعلمه بذلك بنفس ذات الفاعل لم يكن
مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل
انا اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء
قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه
بواسطه انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله
الحاصل من مقابله لا بواسطه ان ذات الفاعل يقتضى
خصوصية ذلك حتى لو كان مقابله لما يحصل الصدور عنه
ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل انتهى
اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة ويكون
الارادة والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في
وقت معين فيما لا يزال دون الازل حين وجد

القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة
بوجود الفعل في ذلك الوقت هو انه اصلح على نحو ما
قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالى
في جواب المختار حيث سئل المختار عنه من مخصص

غرضه بيان كيفية حدوث العالم مع ان فاعليته للعالم والارادة لم عين ذاته م

ايجاد

ايجاد العالم في الآن الذي وجد وليس قبله زمان
بعدان سئل الغزالى عنه من مخصص بمقدار الفلك
الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات
مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك هي من مقتضيات
النظام الاعلى فقال الغزالى وجود العالم في الآن الذي
اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الكلى
قد ذهب الاشاعرة الى انها مغايرة لها قال الشارح
ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة الى
في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا
مرجح انما المحال الترجيح بلا مرجح وما نقل من انه يلزم من الترجيح
بلا مرجح الترجح بلا مرجح سنرفع بالتخصيص قف فان كان
حادثا اى ان كان الارادة حادثة احتاج الى امر آخر حادث
ويلزم التسلسل قف لزوم التسلسل وتعدد القدماء لازم على
اى حال اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات
عند المص مقصودة في قوله ان الارادة غير زائدة
على الداعي انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين

المذكورين فكلام الشارح في غاية السقوط قال المص والنقل
دل على اتصافه تع بالادراك اقول اراد المص في هذه
العبارة انه تع متصف شرعا بالادراك اي العلم بالمسموعات
والمبصرات وسائر اخواتها وهو نفس العلم متعلقه
هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه
جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات
والمبصرات باعتبار وجودهما العيني ولم يجئ فيها
سائر اخواتهما بالمعنى المذكور قال المص في شرح رسالة
العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس و اشدهما
مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا
الباري تع بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس
وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما
ثبت بالشرع انه تع متصف بالادراك ثبت انه تع عالم
بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وسائر اخواتها بالوجه الذي يدركها
الحواس فيكون مدركا بجميع المحسوسات بذاته بدون الحس

الى

الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات
قوله يعني ان السمع دل على كون الواجب تع سميعا و بصيرا
هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب
ان يق يعني ان السمع يدل على انه متصف بادراك
جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل
دل على استحالة الآلات فذاته تع بذاته يدرك جميع
المحسوسات فذاته تع بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات
باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات
وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات و
مدركات اللامسة قوله وهذه المحالات فيها بحث
اقول لما كان معنى الحي في حقه تع هو الدراك الفعال
كان لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه مدرك بجميع المسموعات
والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا
سيما كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات و
والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة
مع كمال التجرد فيه تع ولهذا ثبت انه سميع بصير مدرك

بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على
كونه تعالى سميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت
استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى
انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة
فيكون بالعقل ايضا وما قال السيد المحقق من ان الاشاعرة
ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى
الاعم وان تخصيصهما انما هو بانك اذ تعلم بهما بوجهين
مخصوصين بهما وان من له هذان النحوان من العلم كان سميعا
بصيرا وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع
والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات
بالوجه الذي تعلم كما بالحواس بذاته فيكون له هذان النحوان
من العلم بذاته اذ لم يرد دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين
النحوين من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان
النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار بذاته يكون
بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير

بالحقيقة

بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع و
كذا البصر كالعلم نفس الذات بالاعتبار وهذا كلام حق و
هو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات على ما تقرر
لا اشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره المص من
ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة
موجودة في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد
المذكور من ان منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك فالحق
ان كلامه المذكور مغير كما لا يخفى قوله وايضا لا
سبيل الى بيان استحالة النقص الخ لا خفاء في ان صفة
الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة على
الواجب الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في
اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى قوله
وذهب الشيخ ابو الحسن رح وافقه المص في ان السمع نفس العلم
نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زائدين على الذات
فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات

بناء هو الصحيح وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين
الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سائر الصفات
مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج
الى الآلة انما هو في حقنا فان الباري تعالى يدرك المسموعات
والمبصرات على الوجه الجزئي بناء على مذهب جمهور
المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالبحث
على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم الا ان
انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر
المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد الشرع باثبات صفة
اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فحكم برجوعه
الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على
ذلك مع ان سجيته وطريقته المحافظة على ظواهر
النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات
التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما
في رد هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما
راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع

الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق
لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في
الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فبملاحظة ان
الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين
بالمبصرات والمسموعات بالآلتين مخصوصتين يعلم ان استعمالهما
في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المسموعات
والمبصرات على النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم
قوله وذهب سائر المتكلمين الخ استدلوا على
مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما
ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا وتابعا بانا
الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم
فذلك الزائد هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك
الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان في
كل من افراد العلوم زيادة خصوصية لا توجد في غيره
واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو لم يكن
العلم متعلقا بالادراك بحتى بطريق آخر غير الحس وهو ظ

لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها
ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس
بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها
بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما قد اشار
اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال ظاهر قوله والحق
ان كلا منهما صفة هذا لا يناسب مذهب الشيخ والاولى
ان يقال ان كلا منهما نفس ذات الواجب الوجود له متعلقات
حادثة كالعلم والقدرة قال الكشي وعمومية قدرته تع
يعني ان قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها
القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم
قدرته تع يدل على الكلام وقوة القائه وهو معنى التكلم
الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم
وثانيهما ما به التكلم نحو كلمت كلاما كلام دقيق قوله احدهما
ان كلامه تع صفة له وقد عرفت ان للكلام معنيين فعلى
المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى
فان التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تع عند المحققين فيكون

قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني
لا القياس الاول لكذب الصغرى قوله فاضطروا في
القدح الى احد القياسين اه لا حاجة الى القدح فيه لم يمكن
ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى وفي الثاني على ما به
التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين
انما نشاء من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور فيهما بمعنى
واحد بوهم جريان حكم المعنى الاخر فيه قوله فالحنابلة
قيل لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث
الى كلامه تع اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق
الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث
الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته تع وقيل لما اطلعوا على قول
بان كلامه مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر
هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا
يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه الحدوث الى
انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير
مخلوق اي غير مفترى فخطأ الحنابلة والغلاة فيه فنسبوا اليهم

انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة مرتبط
بلا اعتبار التاويل ولا منع التاويل باحد التاويلات
المذكورة او بالتاويل ببيان مرادهم بقدم الكلام قدم علم
الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم
بهما قديم ايضا والاولى الاعراض عن التاويل فانه جار
في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشأ من التعصب
المبني على اهل الحق قوله حتى قال بعضهم الخ كفى شاهدا على
جهلهم ما نقل عنهم ان الجلد الذي كتب فيه القرآن صار قديما
بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لجعل التاويلات المذكورة
لبعدها عن هذا الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة قوله
والكرامية واتفق الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات
هذا موافق لما في شرح المواقف مخالف لما في شرح المقاصد فان
صاحب المقاصد قال فيه ان الكرامية ان بعض الشر
اهون من بعض وان مخالفة الظاهر اشنع من مخالفة
الدليل قوله بان المنتظم الحادث قائم بذاته تعالى وان المنتظم
قوله تعالى لا كلامه فان كلامه هو قدرة على التكلم وهو قديم

عنه

الصورة

وقوله حادث لا محدث فان كل ما له ابتداء ان كان قائما
بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات
فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على
التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه
متكلما انه خلق الكلام اي خلق الكلام على قصد الالقاء
من عنده واعلام الغير فاندفع ما قيل من انه مجرد الخلق
لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عنده تكلمه على ما
هو مذهب الاشاعرة تكلمه تعالى ولا يخفى عليك ان الكلام على
ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون
حادثا وهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف
بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك
التاليف وخلقه فح هو نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين
فانه تعالى قادر بذاته على تاليف الكلمات قوله لكنهم قدحوا
في صغرى القياس الاول لان هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور
فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح
الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات

العين الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل وبه يندفع القدح عنه
ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية قوله
والاشاعرة قالوا ان كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات اقول
قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم
فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات
ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان
التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه
لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه لا يصح على هذا
التقدير الحكم بانه قائم بذاته وانه قديم وان اريد بالتكلم المعنى
الانتزاعي الذي هو القدرة على تأليف الكلمات وان اريد
بالكلام المذكور ما به التكلم فلا يصح قولهم انه معنى قائم بذاته تعالى
الا على القول بان الموجودات في الشهود العلمي قائمة بذاته
كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم
الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا
المعنى متعدد باعتبار تعدد الالفاظ الدالة فلا يصح قولهم

ان كلامه تعالى واحد عندنا واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر
والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا انما
يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد بالعلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته تعالى او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو
منتزع عن ذاته ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى واحد
قائم بذاته تعالى هو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون
نحو عن الى العلم الاجمالي الذي هو عين زايد على ذاته تعالى لا
وجه لمعقوليته ومع ذلك التجريح لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى
نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزايد على ذاته تعالى يصح الجميع
المذكور وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك الزيادة
لا يصح الا في العلم الانتزاعي الواحد في العقل قوله وقد صار
في صغرى القياس الثاني ولعلهم انهم لم يقتصروا في صغرى هذا
القياس اذا اخذ والكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام
اللفظي وثانيا في تصرافيهما اذا اخذ ومعنى الكلام النفسي فهم
يصححون القياسين بان جعلوا الكلام المذكور في القياس
الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس

الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان حمل الكلام
المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي تقدح في صغرى
القياس الثاني وان حمل بمعنى الكلام اللفظي قدح في صغرى
القياس الاول وان حمل معناه مختلفا في القياسين على
النحو المذكور لم يتقدح قوله لان الكتابة تصوير اللفظ قيل
عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائه ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار
مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس
فرسا بل نقشه المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ
لا نفسه اقول لا خفاء في انه لما كانت الكتابة تصوير اللفظ
كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة فان كون الكتابة
عبارة عن تصوير اللفظ يكون مستلزما لكون المكتوب
عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان
الالفاظ المكتوبة وارادوا من هذا القول ان الصور
الدالة عليها مكتوبة ومقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة
تصوير اللفظ والا فالحقيقة الكتابة تصوير الصور

الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى
نظير الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس ونحوه قوله
وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن الخ قيل في هذا الجواب
نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا الادلة ظاهرة على ان
القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف و
حكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد صلعم
ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة
ما قدحوا في دليلهم ولم ينكروا الظاهر المذكورة بل جوزوا
ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في
معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
وذا لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى
ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه
القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول
الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست صورا
ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود
الذهني فهي من اعيان الموجودات كالسماء والارض و

البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تع ولا لقيامها بغيره
وجه وجيه انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين
المتعارضين في كلامه تع بل جواب عن قولهم ان معنى القرآن
وكلام الله تع منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين
المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على
ان القرآن والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما
لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى
عليك حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس
الثاني كما قال الشارح فانهم قدحوا في صغرى القياس
الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام
اللفظي ح فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا
الوجود الذهني فقد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني
فمسميات الاسامي والعبارات مندرجة عندهم في
الاعيان الثابتة فهي عندهم متميزة باعتبار الثبوت

قائم

قائم بذاته تع على مجرد فيام العلم بالاعيان الثابتة
بذاته تع فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء
والارض ممنوع نعم يرد ان مدلول الكلام اللفظي امور
متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل ومتعلق
فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح مذهبهم
كما مر ويتحقق فيحتاج الى رجوع الى العلم الاجمالي الذي
هو عين ذاته او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله
بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات فان ذاته تع
بذاته قادر على تاليف الكلمات والقائها ويرجع
الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى
ويصير النزاع لفظيا **قوله** فكل احد منا يسمع كلام الله
ويدل عليه قوله تع وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله تع لكن
لا نسمعه من الله تع بلا واسطة بخلاف ما سمعه موسى عم فانه سمع
من الله تع اي يكون ملقي الكلام الذي سمعه موسى عم هو الله تع
فهذا هو وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله و هذا

القدماء لا ان النزاع لفظي ... [illegible] واجب تعالى صفة حقيقية ... النفسي ... حقيقية ... [illegible] عن ان النزاع في ... القدرة ... [illegible]

خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة للذكورة
مذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر فى كل من الوجهين
الاخيرين كما لا يخفى **قوله** وهو انه سمع كلام الازلى
لا حاجة الى التقييد بقوله الازلى بل لا معنى له الا
باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت فى الازل على نحو
الاجمالى كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم ازلى هو عين
ذات الواجب تع فيكون معنى قوله كلامه الازلى الكلام
الذى كان العلم به ازليا فيكون الازلى وصفا للكلام بحال
متعلقه والحاصل ان المسموع لموسى وراء الكلام معنى ما
التكلم وهو ليس ازليا الا باحد التاويلين المذكورين الجاريين
فى الكلام اللفظى بل فى جميع الموجودات فلا حاجة الى ما ذكره
فى هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذى هو مسموع بلا صوت
وحروف باعتبار الوجود العينى له معنيان احدهما
الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالى
البرزخى على نحو انسبح فى المنام او العقلى على نحو الالهام
العقلى وثانيهما المعنى الذى هو مقصود بالذات بالقاء

هذا الظاهر منافى قوله اما الجواب على هذا فى لان هذا دليل على ان اطلاق الكلام على اللفظ عنده بالمجاز وما سبق على التحقيق الا ان مراده هنا فى قوله فعلى هذا انما يكون الكلام فى العرف الاقوى هو المعنى لا الغير اللفظى باعتبار نقصانه بالنسبة الى المعنى وان كان هو ايضا كلاما حقيقة

اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام الحقيقة عند الغزالى
نظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد هى اظهار الصفة
الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل
فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة
عليها وخصوص اللفظ لا دخل له فى كونه حمدا فعلى
هذا انما يكون الكلام اللفظى عنده كلاما باعتبار
انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ
عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء
اللفظ يكون كلاما والقاء التكلم فليس خصوص اللفظ
شرطا لا فى الكلام ولا فى التكلم فان قيل مطلق
الكلام عنده مشترك لفظى بين الكلام اللفظى وبين
الكلام الذى هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى
الثانى بدون سماعه بالمعنى الاول او مشترك معنوى
بينهما او مجازى وايضا كيف يصح التماع بدون الصوت
والحرف وايضا سمع موسى عم الكلام الذى بلا صوت
وحرف بالمعنى الثانى بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا

وهو اللفظ الدال على المعنى المراد باعتبار الوجود المثالى او العقلى

وما الدليل على انه يمتنع سماع الكلام بلا صوت وحرف
قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه ان اطلاق
الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت
وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن
الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء
والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ او بواسطة
كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع
كالقضايا العقلية والمشعرة عن الطلب والتخير او
التمني كالانشائيات فعلى هذا يتحقق الكلام الاطلاق
بالاشتراك المعنوي على تلك الاقسام اثنان بلا صوت
وحرف ومن نظر الى معاني الالفاظ المنبئة عن الواقع
او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال
الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان
اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب
الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في اطلاق الكلام

على معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة
او بالحقيقة بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار
الغزالي او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز
المشهور كما هو راي بعض وسيجيء تحقيقه ان شاء الله
واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع
الاطلاع الحضوري لمن يلقي الكلام بالمعنى المذكور
الذي هو القائم واما الجواب عن الثالث فهو ان
يقال انه يتحقق لموسى كلا السماعين فانهما يتحققان معا
ما دام الملقى اليه متعلقا بالعالمين اللاهوت والناسوت
اذا لم يكن الملقى اليه متعلقا باحدهما فانما يتحقق له سماع
الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تمناه العا
واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكر
انه لم يسمع ما سمع موسى كل من لها اذني سامعة على
تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق
الكلام المسموع بالاذان ايضا بالمجاز ومنع اياه في
الهواء قلت على هذا التحقيق خصص السماع بحبه مخصوص

وقد نقل ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل ان
التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ ولا ثم و
ان كان المقصود الاصلي منه القاء المعاني فيسمع
الملقى اليه الكلام الالفاظ ولا يحصل له الكلام
الذي هو الصوت القائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى
الله تعالى في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ
باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان الملك النازل
ويجوز ان يحصل احيانا بلسان النبي صلعم القاء الالفاظ
بتبعيه القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك
المجاز هو حقيقي فمتعلقات تكلم الباري تعالى على عكس متعلقات
تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام
الالهي فهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي
القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ
الدالة عليها قوله كما يرى في الاخرة ذاته تعالى يجيء تحقيق
ان غير الله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات
الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب من يجوز

لا يخ

لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما قررنا ان السماع والرؤية
انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري وهذا يصح تعلقهما
بغير المحسوسات قوله لكن سماع غير الصوت والحرف قد عرفت
ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب
على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون مخرق العادة
فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام ان هذا طريق خرق
العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على
المعاني الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ الا من جهة مخصوصة فان
العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على
الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة قوله وثانيا انه
سمع بصوت لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع
الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت
باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي
لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فتأمل
هذا الجواب الى الجواب الاول لغاية ما في الباب انه يعتبر فيه

يحتمل ان يكون راجعا الى الجواب الثاني والاولى ان يكون راجعا الى الجواب الاول شمس

الصوت باعتبار الوجود الظلي الثاني فان حاصل
الاول ان المسموع بلا صوت وحروف موجودين في الاعيان
ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني
ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح
ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا
المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد
بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما
هو صوت بالوجود الظلي المثالي فيحصل الجوابين واحد لا
يغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على
ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحروف مطلقا اي سواء
اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغاير الجواب الثاني
وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني
الملقاة بدون الالفاظ العينية وبدون وجودها المثالي
وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار
وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو
الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب

المخلوق

المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور
قوله فتأملها انه سمع هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور
وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة
والطور وليس كذلك فكذا الوحي على الانبياء صلوات الله
عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول
المتفرع الجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود
الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل
ظهوره في لسان الانبياء عليهم السلام مجاز متعارف فيه وان
جاز نقل [?] له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي قوله وانما
خص [?] الكلام هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو اما
ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى
التقادير استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع
الاقسام الثلاثة واقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما
الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين
الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت القائم
بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت مقدم على الانزال

في عالم المثال المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك
ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي
كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي و
الوجود الذي يسمى الاشراقيون ما في عالم الملك مثالا
بالنسبة اليه فاذا علمت ذلك فالحاصل ان الكلام اللفظي
له اربعة اعتبارات بكل اعتبار منها يحكم عليه بان
له نحوا من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتبار
انه قديم بالهوية وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان
يعني اجزائه قار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في
العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون في ذلك العالم حروف
في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة
الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها هو محال عند العقل
وادعى البعض وقوعه وثالثها باعتبار اندراجه في العلم
في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثا
مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في العلم السابق
على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث
ولا

وهو الغير المرفوع راجع الى الوجود اللفظي شمس

في بعض الاعتبارات والاطلاقات شمس

بالتدريج وبقائه بجميع اجزائه و
اما انه يمكن ان يكون له حدوث ح

وهذا هو العلم الاجمالي هو عين ذات الواجب شمس

ذلك
ولا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا له في
الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي
الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته ثم اتصف
بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي اعني
الذي اتصف وراء العلومية وهي كونه متعلق الكلام
الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار العلم
والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي
هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في
الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان
الالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك
كان الكلام اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل فيه
الكلام كان حقيقة وهذا هو منشأ لما اختاره
محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري في ان الكلام النفسي لتعبيرها
عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن
لا يصح الحكم بانه قديم باعتبار اندراجه في العلم القديم
الذي هو عين الذات الواجب فيكون بالحقيقة العلم

خارج عن ضمن جميع ما يندرج ومن غير المجرد متعلقات راجع الى العلم الاجمالي شمس

فيه رد على جعل متعلقات العلم الاجمالي الذي هو عين الذات يعني بعض متعلقات هذا العلم الاجمالي هو الكلام اللفظي الموجود في الكل راجع معلوما بالعلم الاجمالي صفة اخرى غير المعلومية وهي كونه متعلق الكلام الحقيقي الازلي شمس

في الخارج موافقة في الهيئة للالفاظ الموجودة ح

الذى هو عين ذاته تع قديم ولا نزاع للمعتزلة فى ذلك
بل نزاعهم انما هو فى كون الكلام الذى هو متعلق التكلم
قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالى الذى هو عين
الذات الواجب قديما وليعلم ان الكلام النفسى على المشهور
انما هو معانى الالفاظ الموجودة فى الاذهان من حيث انها
محاكية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او
مشعرة للتمنى ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه
قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اى العلم الاجمالى
المتقدم الذى هو غير زائد على ذات الواجب تع بانه قديم
قوله فيراد بها الكلام الحقيقى الذى هو الصفة الازلية
انما هو بمعنى قول الكلام الحقيقى الذى هو الصفة الازلية
انما هو بمعنى التكلم الحقيقى الذى هو غير زائد على ذات الواجب
تع وظنى ان من حكم بان الكلام النفسى قديم انما اراد
معنى التكلم الحقيقى الذى هو مغاير للعلم والقدرة وغير
زائد على الذات فانه تع باعتبار ذاته يقتضى القاء
الكلام المعنوى الى الغير فالتكلم الحقيقى هو عبارة عن

ذاته

ذاته من حيث هو يقتضى القاء الكلام المعنوى او اللفظى
الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار قوله احترازا
عن ذهاب الوهم الى الحقيقى الازلى وقد عرفت ان الكلام
الحقيقى الازلى انما هو بمعنى التكلم الحقيقى الذى هو عبارة
عن كون الواجب بحيث يقتضى القائه الكلام اللفظى او
معناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اى العلم الاجمالى
الذى هو غير زائد على ذاته تع فى كون معنى الكلام الحقيقى
الازلى الكلام الحقيقى الذى هو ازلى العلم فوصفه بالازلى
وصفه بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك
ان المعنى الاول كاف فى الاعتذار المذكور فلا حاجة
فيه الى اعتبار المعنى الثانى الذى فيه ارتكاب
تجوز فى الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم
المدلول الا يلائم الا المعنى الثانى قوله والجواب ان الكلام
فى الازل لا يتصف وذلك لان معنى كلامه تع فى الازل انما
هو التكلم الحقيقى الذى هو غير زائد على ذاته تع او العلم

الامور اى الخارجية عن الاذهان والحكاية عن خارجية بالمعنى المذكور انما هى فى الاخباريات والمقتضية انما هى فى الامر والنهى سمس

المراد بالمعنى الثانى ما ذكره وهو بمعنى العلم بما يتكلم به وعلى هذا المعنى يكون وصف الكلام بالازلى وصفا بحال المتعلق والمراد بالمعنى الاول هو التكلم الحقيقى الذى هو ازلى حقيقة محشى

الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زائد على ذاته
قوله وتحقيق هذا ان القول بان الازلي انما هو معنى التكلم
الحقيقي او معنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي و
بذلك يندفع التعسر الذي ذكره قوله وكذا القول بان
المتصف بالمعنى لا خفاء ان المتصف بالمعنى ومقابله
هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعه
اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث به فيكون
اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو ازلي ليس
ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على
ذاته فوصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق
كما مر غير مرة فلا تعسر وسيأتي زيادة بيان ذلك قوله
دون المعنى القديم لا شبهة في انه لا معنى للمعنى القديم غير
العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ ولهذا موجب حمل كلامهم
على احد من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي
انما هو مدلول الكلام الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى
التكلم الازلي الذي هو غير زائد على الذات فح يندفع التعسر

المذكور

المذكور من كلامهم بلا تمحل قوله واجاب عنه عبد الله بن
سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي
هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم
الحقيقي الذي غير زائد على ذاته تعالى عند المحققين او
العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا
الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل قوله
قلنا هو ارادته امر واحد لا يخفى عليك ان هذا
ايضا انما يصح لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين
المذكورين فحاصل كلام الاشعري ان الواجب الوجود
لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زائد على
ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب
تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف في احصائه
ما به التكلم وانكشافه فذاته علم اجمالي بما تكلم به تعالى
فذاته كاف في التكلم واحصاء ما به التكلم فما به الكلام له
نحو من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم الذي
هو غير زائد على الذات فان الانسان تكلم وما به التكلم

[illegible]

وهو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة المثالية
لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي ماله التكلم
يحتاج الى الخيال وما في حكمه واما ذات الواجب فلا يحتاج
في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه نفس ذاته غير زايد عليه
ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات في العلم بما يتكلم به
فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصورة الخيالية
للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث انه منشأ لكمالات في الالفاظ
ومعانيها بسبب ان يكون بالالفاظ ومعانيها نحوا من الوجود
الاجمالي وحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود
وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي بهما ولذا قيل الكلام النفسي
القايم بالمتكلم هو شامل اللفظ والمعنى فيكون كلامه تعالى
هو الكلام النفسي باعتبار انه ثبت في صقع الربوبية مكنون
الغيب محزون الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي وتنزيله
عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادات
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم

ليس الا في اطلاق الكلام بحيث ما به التكلم على علم تعالى الاجمالي به
التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه الاشعري
ان يقال الذات الواجب تعالى متكلم ازلي غير زايد على ذاته وللتكلم
الازلي ما به يتعلق ذات التكلم في الازل وهو الكلام الازلي
ولكن في تحقق التكلم الازلي علم الازلي بما يتكلم به فالعلم
الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي وهو المعني
بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه
تحير فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي و
بعد عناية تاويل كلامه ان يقال يتحقق في الانسان التكلم وما له التكلم
وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم بتلك الالفاظ
وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم
بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام
اللفظي الذي هو متعلق الكلام وهذا الاطلاق ايضا مما
لم يرتضيه المعتزلة وايضا على تقدير صحته انما يصح في
العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض
من هذا التطويل الا ان كلامه بلا تاويل باطل عند المحققين

لان التكلم الازلي يتعلق بالعلم الازلي فصح ... التكلم الازلي متعلق ... تعالى

للذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا وفي هذا
الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد وا للتحقيق
ان ذاته تع بحيث يقتضي والامر بعد ايجاد المكلفين
فمن نظر الى ان ذاته تع بذاته يقتضي التكليف و
ان ذاته منشاء للتكليف حكم بان المعدوم مامور
في الازل بمعنى ان منشا الامر محقق في الازل ومن نظر
الى القسمة الى امر الازلي هو منشا الامر الى زمان
وجود المامور وانه بعد وجوده يصير مامورا
بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل قوله
السادس ان الكلام في جميع هذه الاسولة انما تتقض
في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي بعضها
باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية
على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر
واحد عين زايد على ذاته تع او العلم الاجمالي
بالكلام مع اقترانه باقتضاء القا الكلام وعلمه
وهو امر واحد عين زايد على ذاته عند المحققين قوله

قوله
التكليف ح
من تم
باقتضاء الالقاء في وقت الاتيان بالفعل في الازل ولو كان الاقتضاء ازليا منه

فيجب

فيجب اتصاف الباري تع بالتكلم بمعنى خلق الحروف و
الاصوات الدالة اولا او لى ان يتم بمعنى خلق الكلمات
الدالة على المعاني وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق
الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين
وهو امر اعتباري واما التكلم القديم هو كون ذاته
بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم
وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته تع
وهذا الكلام صفة عين العلم والقدرة قوله و
الاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد
الكلام اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه
بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به
الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم
باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل
انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام
لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لاختفاء
في ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم

بمعنى اعتباري لا صفة حقيقية ح

وصار الله ولو جوده لان التكلم بمعنى خلق الكلام والكلمات
الدالة ... لان التكلم بمعنى خلق الحروف والكلمات
خلق الحروف الدالة لا بد من خلق الكلام والكلمات
فخلق الحروف والاصوات الدالة ... او قبيل الالفاظ
وانما قال والاولى لان ... ارادة اللزوم
الالتزام ... منه

اعلم ان المتكلم ... من قام به التكلم ... قولوه
اسم الفاعل ... منه كما في ... العالم

ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من
اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام قوله للقطع
بان موجد الحركة الخ لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به
التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة
في جسم آخر متحركا ولا يخفى حال نظائرها قوله بل وان علمنا
ان موجده لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف
المتكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا
حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم
كانه يقصد الاعلام بالقائه الكلام وان كان موجد
الكلام هو الشيخ قوله فالكلام قائم بذات الباري تعالى
قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى ما هو بمعنى التكلم
بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها
الدالة على امور اخرى بناء على التعميم المذكور في شرح
كلام الغزالي فان كلا منهما حادث قوله فالمعنى الذي
في نفسه وبه ورد في خلده لا يخفى ما فيه فان هذا
المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تعالى

كالالفاظ

كالالفاظ وعلى هذا يقع انكار المص فيما نقله مردود في
موقعه فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ المجازية
غير معقول وهذا معنى قول المص والنفسي اي الكلام النفسي
القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد
من قال بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم
قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم
المحقق ينتج منه رائحة التعسف والتعصب لذا قال
بعض الفضلاء ان قول المص والنفسي غير معقول
لم يقل وكلام النفس والنفسي بناء لطيف بان اثبات
هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخلو عن التعسف و
التعصب قوله وقد شرحناه في بحث المسموعات اقول
قد ذكر في ذيل البحث المذكور ان المعنى النفسي الذي
يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله
في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا
المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا

ذلك خ

قوله الكلام في الحاشية المتعلقة على المبحث المذكور
فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
اقول لو كان باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان
يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على
الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام
الى المخاطبين فح يصح كلامه بلا تأويله الى ما ذكره صاحب
المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة
اخرى قوله وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان
المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم
القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء
في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي
التأويل الى العلم فان اللفظ مثل ما قال فرعون والمدلول
المطابقي سيان في الحدوث قوله واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها اقول المتبادر والمشهور
من استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة
وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولذا قال المصنف في

اي بدون تأويل الذي ذكره صاحب المواقف سلطان

اي فلا فرق بينه وبين اللفظ في التأويل لأن العلم بهما قديم سكي

بلغ

شرح

شرح رسالة العلم الاصل في الكلام انما هو المؤلف
من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على قصد دلالته ما
عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا
يحصل الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزائه المؤلف
في الذهن حتى يمكن ان يؤلفا الكلام منها فبعض الناس
كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في
الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون
يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لو
لاه لتوهم انتفاء الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم
من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا
مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث وقديم مؤلف
ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه مؤلف
مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا
يتفكرون في نحو قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله
الاصل في الكلام الى ان معنى من المعاني الغائبة
لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه

كان المراد منه القدرة على الترتيب سلطان

اي لما توهم العوام

على العلم خ

صلوات الله عليه

المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم
بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته القاها
الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال
امير المومنين عليه السلام انا كلام الله الناطق وكما
قيل ان بسائط الموجودات حروف ومركباتها
كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس
كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما
يعم الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة
انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار
او مشعر للطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك
الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات
في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا من الالفاظ
الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي
ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقه
معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل
الصدق والكذب انما يعرضان والامر ما يقتضي

الطلب

الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات
وكذا اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني
وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او
بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقه وان اختلف
بالعبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقه
هو معاني الالفاظ الموافقة للموضوعة قلت على كل من
التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة
لذات الحق وقديم الا انا وبالنسبة الى العلم الاجمالي كما
اختاره الطائفة المشار اليه بقولهم ومنهم من قال
بانه هو العلم او الى العلم به مع اقتضاء الذات لالقائه
الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها
بقوله ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف
ولا مسموع اما من قال انه قديم مؤلف ليس مسموع و
زايد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم
التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على العلم ان له
ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقولهم ومنهم من قال

انه مولف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة
وقوله والذين يقولون مع اشارة الى مذهب الحنابلة
وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم لا
يفهمون معنى الحدوث والقدم قال فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا واعترض عليه بانه كيف يتصور
ان يكون الصفة القائمة بذاته تع والاصوات القائمة
بالسنة الحقيقة حتى يصح ان يبقى تلك الاصوات
قائمة به تع من غير ترتيب وفينا مترتبة لقصور الالة
ثم قال كذلك الغرض لنا في هذا المقام كلام يقتضي
تمهيد مقدمة وهي ان صفة الكلام فينا عبارة عن
قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مترتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة
اقول ان صفة الكلام القائمة بذاته تع صفة هي
مصدر تاليف الكلمات وان كلامه تع هي الكلمات
التي هي ما الفه تع بذاته في خط القديم بغير واسطة
وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر

وامتيازه

مولفه له

وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره تع معلوم
وليس كلامه تع كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس
كلاما لنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء
من ان كلامه تع علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة او
محض وحذ وهم شك صاحب المواقف من ان كلامه
الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف
والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور من
الاشعري من ان كلامه تع انما هو المعنى القائم باللفظ
بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه
تع واحدا محيطا بجميع المعلومات في جميع الوجوه كان كلامه
تع ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب
والصحف واللغات المختلفة والاخبارات و
الانشاءات ثم اقول في دفع الاعتراض المذكور ان
صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى
المذكور صفة له تع ليرد الاعتراض المذكور بل انما
صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته

وما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تع على ما
ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به انه راجع الى علمه
القديم ليتناول المذهبين في العلم وانت اذا تاملت
في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع
الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيما
علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تع
القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه
الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وما قال
العلامه النيشابوري في تفسيره من انه لا برهان
على ان كل صوت فانما يقوم بجسم وعلى ان كل
حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل لعل ذلك في
الشاهد فقط فالكلام القديم كلامي قديم وسمع وبصر
ولا آلة ولا جارحة كما انه تع ادراك وعلم من غير
قوى وجسم وعضو ومن لم يدركه تع كما ينبغي لم
يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يلوم الا نفسه فان كلامه
كتاب وكتابه صواب وقوله تع فصل وحكمه عدل

انما

انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك
بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على هذا القول
يصح ان لا يكون الحروف قائما بالجسم وايضا قوله
فالكلام القديم انما يصح ايضا لو حمل الكلام على المعنى
المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم
باعتبار انه راجع في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق
صاحب المواقف والمعترض المذكور والعلامة النيشابوري
ومن قال ان تكلمه تع بالقرآن عبارة عن كتبه على اللوح
المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تع بالاشياء على الوجه
الذي هي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبه
على لوح الوجود واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي
ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما
به التكلم ام لا والحكم به المص حيث قال في شرح رسالة
العلم في بيان المسئلة الثامنة عشر وهي انه يصح وصفه
بانه متكلم ام لا ام القائلون بقدم الكلام يحكمون
بصحته ووقوعه والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه

انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما بينا في السكوت والآفة
اى القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون
الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم
يصح وصفه بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد به كون
الشيء ذا كلام يتعلق به منه قدرة القائه القائم بذاته التي
كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في الازل وان كان
حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به قدرة القاء
الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء يكون
اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كان ارادة
ايجاد الكلام لا تستلزمه والحاصل ان التكلم الكمالي هو المعنى الاخير
وهو مستلزم العلم بالكلام فتحقق كلام الاشعري ان الكلام القديم
الذى هو منزوى في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما
هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق
الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه
او العلم بالمجموع منهما بناء على انه حقيقة فيما بين اللفظ والمعنى
على ما تقرر ويحسبان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه

بالقدم

كما قال الشيخ فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه به في الازل م

بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة
صحة التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري
انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم
الاجمالي الذى تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمنصف
ينكر ذلك التأويل للكلام ليس الا في صدد الاحتياج
اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون
التكلم صفة كمالية ومن عبارات وقعت في الاربعة
مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل
قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان تينك الآيتين
تدلان على ان القرآن الذى هو كلام الله تعالى انتقل من
العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو
القرآن الذى هو كلام الله تعالى القديم باعتبار هذا
الاندراج وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة
فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة فلكل لا شيء
من هذين الباعثين يوثق عند المعتزلة والحكماء
لا يخفى ولما لم يكن انقطاع الكلام في المبحث المتعلق

بالكلام في علم الكلام اقتصرنا بما قرر من تنقيح هذا المقام
في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام **قوله**
قائما بذاته تعالى وهو مكتوب قد عرفت ان المراد من
ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى المقدم على
الايجاد فان قيل يمكن ان المراد بذلك القيام نحو
قيام الصورة العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض
الحكماء من ان الصورة العلمية قائمة بذاته تعالى بدون
تأثر ذاته تعالى منه واستكماله تعالى به قلت هذا انما
يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته و
لم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير
في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل به
ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية
عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا
بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول الاشعري
من ان الكلام النفسي امر واحد يتكثر متعلقاته كما
هو المشهور قلت قد مر غير مرة من ان هذا الحكم
تسليم كان قبل

اما

انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي
بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف
على الاندراج في العلم الاجمالي **قوله** والجواب ايضا ما
ذكرناه اقول جواب صاحب المواقف او المحشي الجواب
المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي
الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما
ان كلا من معنى الكلام الذي اثبتهما المجيب حادث
باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار الاندراج
في العلم الواجب نعم القديم فلا وجه للعدول
عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره
قوله ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف ذكر
صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون
ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا
فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يجمع بكونه
مع التأويل الذي ذكره الشارح ولعله اشار الى ذلك
بقوله الا انه تعالى ما لم يعرف حقيقته اعني انه

على تقدير الاشتراك اللفظي انما يلزم عدم تكفير من ينكر الكلامية بعد تسليم كونه صفة قائمة بذاته تعالى وان ذلك وجه ... سلطان

لكن
اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد
الاولى ان يختار هذا التحقيق لما قد اشار اليه
قوله بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قد عرفت
ما فيه قوله فذلك امر خارج عن طور العقل اقول
ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود
الخارجي واما باعتبار الوجود العقلي او العلمي او
الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وههنا الاعيان
قال ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها
التكلم الحقيقي الذي هو عين زايد على ذاته تعالى وهو كونه
تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي
وشبهها بالقاء الاجمال الى المخاطبين وهو الذي يسمى
بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه تعالى و
بين المجرد القدسي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم
ويوجد الى القلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو
القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة القلم الى
اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه ويحكم ما يوجد ورابعها

التكلم

التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة
الاحكام والاخبار وخامسها التكلم الخيالي الذي
هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني
المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال و
سادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على
المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم الملك
وبازاء كل تكلم كلام لايق به بمعنى ما به التكلم
قوله وهو ان الكذب في الكلام محال وذلك لان الكلام الصادر
عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس
الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم عندهم
ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني قوله وهو
سبحانه لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن
كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب
قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب
النافع لا يخرج من كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه
ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لو فرض

اقول

المدعى قوله مرجع الصدق والكذب انما هو المخبر
القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها
ايجاده بدون قصد القاء الخبر المقصود منه وثانيها
ايجاده مع قصد القاء الخبر المقصود منه بدون الاعتقاد
المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده
مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي
الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات
الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا
يلزم النقص في الصفة لمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة
على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مقصود
السيد المحقق قوله ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول
الكلام اللفظي فقد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي
المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا
واحدا بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم
الاجمالي بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب
الكلام الذي هو من افعال النقص في الصفة اذ لا يلزم

اللفظي

٧٥

نقص

من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب الملقى
في الادراك لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام
الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه
عنه فاعلم اذا عرفت قوله لكنا نعلم بالضرورة ان من علم
ثم لاخفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر قوله لا يمكن اجراء
مثل ما ذكرنا من في الوجه الاول اقول لا خفاء عليك ان هذا
الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب التم ولا يندفع عنهما
بما ذكرنا ونفصيل الجراة من في هذا الوجه ان نقول كذب
الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب
الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون
صفة
قديما لما ذكرنا في الدليل قوله فلئن جوز واحدوث
اللفظي اقول تجويز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لم
يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعم
مستلزم لتجويز حدوث كذب الكلام النفسي وهو باطل لما
تقرر في الدليل فلا يحتاج في دفع هذا الى الجواب بما قرر قوله فلا بد ان
يراد به معنى هو البقاء اقول كل من السرمدية والبقاء امر

قوله القاء الكلام اللفظي على ثلثة اقسام وكذب
اثنان منها لا يوجب كذب الكلام النفسي
فتدبر سلطان

انتزاعي تنتزع من ذات الواجب باعتبار ذاته فهنا
على نحو قيام الامور الانتزاعية اى كون الذات بحيث تنتزع
عنه فزيادته على الذات ليست الا في التعقل لا في الخارج
واما في الخارج زيادته على الوجود فلا عبارة
على معنى زائد على الوجود بناء على ان معنا الموجودية
على نفي الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفي الزائد نفي
زيادته على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج
اى ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق لا انه
امر اليه في الخارج ثم ان اراد به نفي الزيادة على الوجود
الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على
[illegible] ماتر ولا يخفى ان الاصح ح يلائم جعل قوله نفي الزائد
معطوفا على قوله سرمدية **قوله** وليس ايضا عبارة عن
الوجود بل زائد عليه لعل المراد منه ان البقاء صفة
[illegible] للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
قوله وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على
خفاء عليك انه ان اراد بذلك الزيادة المنفية الزيادة

على الذات مطلقا اى في كل من ظرفي الذهن والخارج
عليه ان الدلائل المذكورة لا تدل عليه بل انما يدل على عدم
زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما
ذكره الشارح من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزائد فوجب
حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج والتزام
ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد
شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام
المص ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء
وكلام الشارح فيما نقله وذكره لا انه انما هو في عدم زيادة
البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا
للمتن ولعله لما لاحظ ان الدلائل الدالة على عدم زيادة
البقاء هي بعينها دالة على عدم زيادة السرمدية اجراهما على
في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه جريانها
في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص وانما اختار المص السرمدية
في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزم
لاثبات البقاء وعدم زيادته **قوله** احدها ان
المعقول منه استمرار الوجود هذا الدليل ان تم لم يدل الا على

عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المطلوب اذ لو
كان الوجود عين الذات الواجب الوجود تعـ ولم يكن الزيادة
والبقاء زائدا على الوجود لم يكونا زائدين على الذات لانا
نقول انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير
للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره الشـ يكون كل
منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فلم يكونا زائدين
على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات في العقل
نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لم
ذلك الدليل قال النص والشريك يعني وجوب الوجود الذي
هو تأكد الوجود وحقيقة الوجود الصرف الذي قد مر
الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية حيثية بل على نفي
الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقته
محض الوجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ
لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما
ان يقتضي الوحدة وعلى الاول لزم تحقق الكثرة بلا واحد
وهو باطل فتعين الثاني ضرورة ان اقتضاء احدهما
يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا

لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة
محض الوجود اي اقتضاء وجوب الوجود ولما كان
حقيقة وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا
وهو المط وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود
مقتضيا لان يكون عين الذات الوجود المتعين او يكون
شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك
المتعين وان كان لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك
الغير ممكن بالبديهة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته
فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود
فحقيقته تقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود ويجب ان يكون
بصرافته ومحوضيته موجودا ولا يتصور في محوضيته
المعنى الواحد التعدد لتساوي مراتب الاعداد فوق
الواحد فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له
في محوضية المعنى الوجود ووجوب الوجود ووحدته
عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود
من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود

الط

موجود باعتبار ذاته ولا تكثر له من حيث هو موجود بل هو
اذ لا معنى لوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بلا
الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم
نفي الكثرة وفي غيره تعد نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا
حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد
والا كان لغيرها مدخل في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود
يحتاج في التحقق الى الوجود فيحتاج اقتضاء ذلك الغير
بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض
يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا
شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة
الواجب تع موقوف على اتحاد ووحدة حقيقة الوجود اي
الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره تحقق الموجودات وهو
الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية
حدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي
الذي باعتباره يكون الموجودات بكون الموجودات حقيقة
هو شمس عالم العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو
في غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك

ولكن

وجدا

وكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظاهر عند كل من له
صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع
شبهة ابن كمونة الذي بابدائها صار افتخار الشياطين
ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان
المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب
فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او
معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر
منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في
نفسه الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين يقتضي
في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية
الواجبة حقيقة محض الوجود وان الوجوب هو تأكد
الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا
على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا قد
مر التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض
منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله
والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد

شريكا البارئ لا يستلزم وجود رفع امر واقعي وكل
ما لا يستلزم وجود رفع امر واقعي موجود فشريك
البارئ موجود اما الكبرى فلانه لو كان معدوما
لكان وجوده مستلزما لرفع عدمه الواقعي
وهو خلاف الغرض واما الصغرى فلانه لو
استلزم وجوده رفع امر واقعي لاستلزم
استلزامه لرفع امر واقعي لكان معدوما وهو
مناف للكبرى والجواب عنه مع صحة قوله عدم
الاستلزام يستلزم عدمه قوله لا يستلزم عدم
اللازم عدم الملزوم قلنا هذا الاستلزام انما
يصح على تقدير بقاء الملزوم واما مع اللازم
مع عدم الملازمة فلا يستلزم عدم الملزوم و
عدم اللازم الذي هو الاستلزام
عين عدم الملازمة او مستلزم
لها فتامل يتوقف رفيعا

حقيقة الواجب لانح عن الاقسام الاربعة المذكورة التي
رابعها مح بالبديهة والاقسام الباقية مستلزمة لمط
فاندفع ما اورده الشارح تابعا لافاضل الشياطين بقوله
هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان قوله المعتبر
الواجبة ان اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر
ما صدقت هي عليه يستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الحقيقة
الواجبة فلا تعدد وان اريد بالواجب ان ما صدق عليه
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين
كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله ان كان معللا بامر
منفصل على الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب
معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب عن ذات الواجب
بلا محذور ولما في قوله بالذات لاندفاع لانه قد مر ان الوجود
الذي نحكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو
الوجود الحقيقي الذي تصورنا بالوجه الكلي من بعض في
ثم ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يتحدس من توحد

بملاحظة

وجه

بملاحظة الوجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة
الوجود الانتزاعي فعلى هذا نقول مراد المستدل بالدليل
من قوله الهية الواجب الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة
الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب نح وهو
نح عن الاقسام الاربعة التي رابعها مط بالبديهة و
الثلاثة الباقية مستلزمة للمط واما ما قال الشارح
بعدما ذكره من قوله لا انفصال بين ذات الواجب
ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا نحتاج
في الجواب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب
في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا
يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا
بين الذات ومفهوم الواجب والمراد هو الوجود
الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما يتصور
القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما
انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين

واحد

اولا
اصلا وهو ح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين وهو ح لان كل ما هو موجود متعين او جواز
التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا وجوب
وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان
كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول
لازم غير متخلف فيوجد الواجب بدونه وان
كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا
بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة
هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون
بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو

ضرورة ح

الوجود

الوجود المتأكد الذي يكون الواجب به موجودا
والتعين الذي يتشخص به الواجب الواحد لزوم
اولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتأكد
والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب
الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول
يلزم احد من الاقسام المذكورة التي بعضها مستلزم
للمط وبعضها مح فاندفع عنه ما اورده الش بقوله
اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو
على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمع
ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلم فالموقوف يغاير الموقوف عليه لان احدهما
وجوب الذات والآخر وجوب الوجود انتهى اقول
ذلك المنع مندفع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود
هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب
باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين

اي على الشق الاول من الترديد وهو لزوم بين الوجوب والتعين

وهو استناد التعين الى الوجوب او استنادهما الى الذات تأمل

فيه ان تقديم العلة بالوجود على المعلول والوجوب مم

التعين مم

وكنا

حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول

المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب الذات

اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم

وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة

لوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره

الش بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب

والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد

المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين

الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز

الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن

هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين

لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب

او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد

الواجب مم قوله لان التعين المعلول لا يمتنع تخلف

قلنا محال لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين

ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد

هو

هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين

من التعينين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين

وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الاخر

فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في تمام

الدليل ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الش

ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل

المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل

المذكور انه لا حاجة في تتميم الاثبات محالية جواز

الوجوب بدون التعين المعين بالدليل المذكور

وهو قوله لان كل موجود متعين بل يكفي اثبات محالية

الجواز بان يقال جاز تحقق الوجوب بدون التعين

المعين فلا بد من علة المقارنة له فاما ان يكون

تلك العلة هي ذلك التعين المعين فيلزم المحذور

المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا

لزم امكان الواجب فعلى هذا التقدير يمكن اعتبار

كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل

ولا خفاء في توجيه نظير الايراد الذي اورده
على الدليل الاول على هذا الدليل ودفعه بما
مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود
المنزه عن الماهية وان انحاد حقيقة محض الوجود
بديهي حال صح قطع التنبيهات عليه في مقصد
الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفا
وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء و
موجودا له فاما ان يكون بعين وجوب الوجود
على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء المعين فلا
يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا
الشيء المعين معللا بامر غير وجوب الوجود
فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان
كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان
يكون واحدا فيكون كل ما هو الواجب الوجود فهو
هذا الواحد بعينه ولا يكون غيره واجبا وان كان
كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب

الوجود

الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امر الذاته من حيث
هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره وان كان لذاته
اى لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا
المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان
كان بسبب موجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود
فيكون واجب الوجود هذا بعينه بسبب فيكون هذا ممكنا — لواجب ظ
معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات
ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله
فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون
تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية معنى
غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان
كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير
واجب الوجود فح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب
الوجود هناك حقيقة اولا ومحال ان لا يكون لهذا
المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو ثابتا كذا

وتصحيحها وان كانت له حقيقه وهي غير تلك المهية
فان كان ذلك الوجوب بعين الوجوب يلزمه ان يتعلق
بتلك المهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود
من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان
له سببا به يجب هذا خلف فان الوجوب المطلق
الذى للذات لا يكون معلولا فبقى ان يكون واجب
الوجود بالذات مطلقا محققا من حيث هو واجب
الوجود بنفسه من دون كون تلك المهية عارضه
لواجب الوجود المحقق القوام بنفسه فان كان يمكن
فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق
واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية فاذا ليست
تلك المهية مهية للشئ المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود
بل مهية لشئ آخر لاحق له وقد فرضت مهية لذلك
الشئ هذا خلف فلا مهية لواجب الوجود غير انه واجب
الوجود وهذه هى الانية معناه ان الانية والوجود لو
صار للمهية فلا يخلو اما ان يلزمه لذاتها او لشئ آخر من

خارج ويمح ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا
موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا
محال فنقول ان كل ما له مهية غير الانية والوجود لا يقوم
المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر العرضى فيكون
من اللوازم ولا محالة اما ان يلزم المهية لانها المهية تلك
المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شئ فمحال ولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان
كانت الانية تتبع المهية وتلزمها لنفسها فيكون الانية
قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده
وجودا فان متبوعه فكان متبوعه موجودا بالذات قبله
فيكون المهية موجودة مهينا بذاتها قبل وجودها هذا خلف
ان يكون الوجود ههنا عن علة فكل ذى مهية معلول
وساير الاشياء غير الواجب فلها مهيات وتلك المهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج
فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض عليها الوجود
منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف
عنه ثم ساير الاشياء التي لها مهيات فانها ممكنة

ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما
محصله ان الواحد بما هو واجب الوجود يكون ما هو
هو وهو ذاته ومعناه اما مقصورًا عليه الشئ لذات
ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة الواجب الوجود
لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان تكون تلك الحقيقة
ليست هذا المعين فلا يمكن ان يوجد لغيره وان كانت
تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيرها
فيكون وجوده الخاص له مستفادًا من غيره فلا يكون
واجب الوجود هف فاذن حقيقة الواجب الوجود
لواجب الوجود الواحد فقط فكيف يكون الهية المجردة
عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب
المعنى او بسبب الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان
او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان
اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشئ عارض للمعنى
مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى واحد
يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة فما ذا يخالف مثله
فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم
قال

قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا تتعلق
بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت
علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا
يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل
في ان يكون موجودًا معينًا واذا كان المعنى العام هو نفس
واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون
واجبًا موجودًا فقد دخل ما هو كالفصل في ما هيته
هو كالجنس والحال فيما يقع به اختلاف غير فصل
في جميع هذا ظهر فبين انه وجوب الوجود ليس مشتركا
فيه فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه
فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو
كان كثيرًا لكان لوجود تلك الكثرة سبب قال
اعلم ان الكل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل
او العرض والفصل والعرض لا يفيدان معنى الجنس
ولكنهما يفيدان قوام وجودها الجنسي اما الفصل
والعرض لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجودها

وحيث جهة الجنس او النوع الوجود و فرض يحل
فصل وعرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد
جهتي الجنس والعرض يفيد جهة النوع فالموجود
الذي لا سبب له ان فرض له جنس و فصل او جهة
نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس
والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما له علة
له معلولا فتعين من هذا ان الموجود الذي لا سبب له
والموجود الذي جهة انية لا يتكثر بالفصول
والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بذاته وقد
في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان
يكون فيه كثرة ولنورد ما مر على وجه مختص
وهو انه ان كان الواجب الوجود يقتضي لذاته
ولانه واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه
ان يكون مثلا ان لم يصح ان يكون عرضا فلا يكون
واجب الوجود بذاته الا اذا كان بسبب ما
صار كان واجب الوجود بذاته واجب الوجود

بالذات

بعزه